

VEREINSAMUNG IN DER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT ALS HERAUSFORDERUNG DER KIRCHE

(Isolation in postmodern society as a challenge to the church)

by

Roy Breidenbach

submitted in fulfilment of the requirements
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

PRACTICAL THEOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF. J. S. DREYER

JOINT SUPERVISOR: DR. R. EBELING

APRIL 2007

Erklärung – Declaration

Student number: 3586-559-8

I declare that

DIE POSTMODERNE VEREINSAMUNG ALS HERAUSFORDERUNG DER KIRCHE
(Isolation: Post-modern thinking as a challenge to the church as community) is my own work
and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by
means of complete references.

.....

Signatur
(Mr. H. W. R. Breidenbach)

Zusammenfassung

Die vorliegende Untersuchung geht von der Beobachtung aus, dass die postmoderne Gesellschaft tendenziell isolierend auf die Menschen wirkt. Demgegenüber wohnt der Kirche ein Gemeinschaftspotential inne, das eine greifbare Alternative für vereinsamte Menschen anbieten kann. Diese Untersuchung stellt nun die zentrale Frage, wie die Kirche ihr gemeinschaftsförderndes Potential effektiver in die Gesellschaft einbringen kann. Hierzu werden zunächst die soziologischen und theologischen Voraussetzungen geklärt, denen dann, anhand einer begrenzten empirischen Studie, praktische Erfahrungen von Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft an die Seite gestellt werden. Zuletzt wird die zeitgenössische Gemeindebauliteratur vergleichend herangezogen, um schlussendlich die zentrale Frage dieser Untersuchung mit einigen praktischen Vorgehensvorschlägen zu beantworten.

Schlüsselbegriffe

Postmoderne, postmoderne Vereinsamung, Gemeinschaft, Kirche, Koinonia, Ekklesia, Isolation, Gesellschaft, Gemeinde.

Summary of Dissertation

This study has its roots in the observation, that the postmodern society has a tendency to isolate the people. In contrast to this, the church has an inherent potential of community, which can offer a concrete alternative for isolated people. This study now asks the central question, how the church can be enabled to bring their community-promoting potential more effectively into the society. For this, firstly the sociological and theological conditions are clarified, to which then, on the basis of a limited empirical study, practical experiences of people with church community are placed beside. At last, the contemporary literature of church growth is consulted comparatively, in order to finally answer the central question of this study by some practical procedure suggestions.

Key Terms

Postmodernism, postmodern Isolation, community, church, koinonia, ekklesia, isolation, society, congregation.

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	7
1. DAS ZIEL DER UNTERSUCHUNG.....	7
2. DIE THEORETISCHEN GRUNDLAGEN	9
2.1 <i>Der praktisch-theologische Zugang</i>	10
2.2 <i>Der empirische Zugang</i>	13
3. DIE SYSTEMATIK DER UNTERSUCHUNG.....	14
I ISOLATION: DER MENSCH IN DER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT	15
1. DIE POSTMODERNEN GEMEINSCHAFTSFORMEN	16
1.1 <i>Postmoderne: Überblick und Begriffsklärung</i>	16
1.2 <i>Weitere Begriffsklärungen</i>	21
1.3 <i>Positive Aspekte der Postmoderne</i>	29
1.4 <i>Gemeinschaft in der Postmoderne</i>	30
2. DIE ISOLATION DES INDIVIDUUMS	34
2.1 <i>Großstädtische Anonymität</i>	36
2.2 <i>Der Mangel an Kommunikation</i>	39
2.3 <i>Die fehlende Beziehungsfähigkeit</i>	39
3. DIE FOLGEN FÜR DEN EINZELNEN	40
3.1 <i>Die fortschreitende Orientierungs-, Perspektiv- und Sprachlosigkeit</i>	41
3.2 <i>Der soziale Rückzug</i>	42
3.3 <i>Die extremen Reaktionen</i>	42
4. DIE SÄKULAREN LÖSUNGSANSÄTZE	43
4.1 <i>Ein Erfahrungsbeispiel: Community organizing</i>	44
4.2 <i>Privates Engagement und staatliche Initiativen</i>	45
4.3 <i>Die Perspektiven der weiteren Entwicklung</i>	46
5. ZUSAMMENFASSUNG	47
II KOINONIA: GEMEINSCHAFT ALS GEGENKONZEPT ZUR POSTMODERNEN ISOLATION.....	48
1. GEMEINSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT: EIN ÜBERBLICK	49
1.1 <i>Die Schöpfung</i>	49
1.2 <i>Der Bund am Sinai</i>	51
1.3 <i>Das Erkennen</i>	54
2. GEMEINSCHAFT IM NEUEN TESTAMENT	57
2.1 <i>Die paulinische Vorstellung von Gemeinschaft</i>	57
2.1.1 <i>In Christus</i>	59
2.1.2 <i>Einigkeit</i>	61
2.1.3 <i>Das Band der Vollkommenheit</i>	61
2.2 <i>Die johanneische Vorstellung von Gemeinschaft</i>	63
2.2.1 <i>Einssein und Bleiben</i>	63
2.2.2 <i>Erkennen</i>	64
2.3 <i>Die Apostelgeschichte</i>	66
2.3.1 <i>Kontinuität</i>	67
2.3.2 <i>Ein Herz und eine Seele</i>	69
2.4 <i>Die Begriffe Koinonia und Ekklesia und ihr Verhältnis zueinander</i>	70
2.4.1 <i>Der Begriff Koinonia</i>	70

2.4.2	Das Begriffsfeld Ekklesia, Gemeinde, Kirche	72
2.4.3	Das Verhältnis von Gemeinschaft und Gemeinde	74
2.5	<i>Zusammenfassung: Gemeinschaft nach der Bibel</i>	76
3.	GRUNDSTRUKTUREN BIBLISCHEN GEMEINSCHAFTSVERSTÄNDNISSES	79
3.1	<i>Die Aufgabe des Einzelnen</i>	80
3.2	<i>Die Aufgabe der Gemeinschaft</i>	83
3.3	<i>Die Gemeinschaft als Kommunikator der göttlichen Liebe</i>	84
4.	BIBLISCHE GEMEINSCHAFT UND GEMEINDE/KIRCHE	85
4.1	<i>Grundlagen: Ausprägungen der Religion</i>	85
4.2	<i>Das Verhältnis von Form und Inhalt</i>	90
4.3	<i>Gemeinschaft ohne Kirche?</i>	92
5.	ZUSAMMENFASSUNG	93

III ERFAHRUNG: KIRCHLICHE GEMEINSCHAFT IN DER POSTMODERNEN GROßSTADT 94

1.	EINFÜHRUNG	94
1.1	<i>Das Ziel der Studie</i>	94
1.2	<i>Das Forschungsfeld</i>	95
1.3	<i>Die Prämissen</i>	96
1.4	<i>Die Methodik</i>	96
2.	DIE DATENERHEBUNG	98
2.1	<i>Theoriebildung und Genese der Forschungsfragen</i>	99
2.2	<i>Das problemzentrierte Interview</i>	100
2.3	<i>Die Auswahl der Interviewteilnehmer</i>	101
2.4	<i>Die Interviewteilnehmer</i>	102
2.5	<i>Der Ablauf der Interviews</i>	103
3.	DIE DATENERFASSUNG	103
3.1	<i>Die Transkription der Interviews</i>	103
3.2	<i>Zur Genese der Zuordnungskriterien</i>	104
4.	DIE DATENANALYSE	107
4.1	<i>Erwägungen zur Validität und Strategie</i>	111
4.2	<i>Konkretion: Die Konstitutiva der Gemeinschaft</i>	113
5.	DIE ERGEBNISSE	113
5.1	<i>Die Gemeinschaft</i>	114
5.2	<i>Die Kirche</i>	114
5.3	<i>Die Beziehungen</i>	115
5.4	<i>Die Einsamkeit</i>	115
5.5	<i>Die Großstadt</i>	115
5.6	<i>Zur Frage der Attraktivität von Gemeinschaft</i>	115
5.7	<i>Ertrag</i>	116
5.8	<i>Die Forschungsfragen</i>	117
5.9	<i>Die Bezüge zu den Gemeinschaftskonstitutiva</i>	118
5.9.1	<i>Der Wille zur Gemeinschaft</i>	118
5.9.2	<i>Die Kommunikation</i>	118
5.9.3	<i>Die Kontinuität</i>	119
5.9.4	<i>Die Flexibilität</i>	119
5.9.5	<i>Das Erkennen</i>	119
6.	INTERPRETATIONSKONTROLLE	119
7.	ZUSAMMENFASSUNG	120
8.	SCHLUSSFOLGERUNGEN	121

IV HERAUSFORDERUNG: ISOLATION VERSUS KOINONIA..... 123

1. EINE ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNG DES BISHERIGEN BEFUNDES	123
1.1 Soziologische Ergebnisse	123
1.2 Theologische Ergebnisse	124
1.3 Empirische Ergebnisse	125
1.4 Schlussfolgerungen.....	126
2. MÖGLICHKEITEN UND GEFAHREN FÜR DIE KIRCHE IN EINER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT.....	127
2.1 Die Chancen postmodernen Denkens für die Kirche	127
2.2 Die Gefahren postmodernen Denkens für die Kirche	131
3. KONKRETION: LEITLINIEN ZUR FÖRDERUNG VON KIRCHLICHER GEMEINSCHAFT	134
3.1 Gemeinschaft und Gemeindebau: ein kurzer Überblick.....	135
3.2 Exkurs: Gemeinschaft und Gemeindebau - verschiedene Ansätze.....	141
3.2.1 Der volksskirchliche Kontext.....	141
3.2.1.1 Michael Herbst: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche.	142
3.2.1.2 Thomas Popp: Ein Gemeinde-Modell nach dem Johannesevangelium .	145
3.2.2 Der freikirchliche Kontext.....	147
3.2.2.1 Das Willow – Creek Konzept.....	148
3.2.2.2 Rick Warren und die Saddleback Gemeinde.....	151
3.2.3 Zusammenfassung	153
3.3 Grundprinzipien der Gemeinschaft: ein Handlungsvorschlag.....	154
3.3.1 Das Potential der Gemeinschaft	154
3.3.2 Die Konstitutiva der Gemeinschaft	157
3.3.3 Praktische Erwägungen	162
4. ZUSAMMENFASSUNG	167

V ERTRAG: CHANCE UND AUFTRAG FÜR DIE KIRCHE..... 169

1. DIE KIRCHE - ISOLATIONSÜBERWINDENDE GEMEINSCHAFT	169
2. LEBENDIGE GEMEINSCHAFT ALS ANGEBOT FÜR DEN VEREINSAMENDEN MENSCHEN.....	170
3. HERAUSFORDERUNG, CHANCE UND AUFTRAG FÜR DIE KIRCHE DER GEGENWART	170

VI BIBLIOGRAPHIE..... 172

VII ANHÄNGE 184

DER FRAGEBOGEN.....	184
---------------------	-----

Einleitung

Im scheidenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert befinden sich die westlich geprägten Gesellschaften in einem grundlegenden Wandlungsprozess. Dies ist einerseits die Folge eines grundsätzlichen Paradigmenwechsels, nämlich dem von der Moderne zur Postmoderne, andererseits aber auch das Resultat politischer und ökonomischer Veränderungen - hier sei nur das Stichwort der Globalisierung genannt. Diese Veränderungen werden subjektiv als verunsichernd und unüberschaubar empfunden. Hintergrund und Anlass dieser Arbeit sind nun die praktischen Erfahrungen des Verfassers in jahrelanger ehren- und hauptamtlicher Gemeindearbeit. Diese fand und findet im Kontext deutscher Großstädte (z. Zt. in Berlin) statt. Gerade in diesem Kontext wird die Gemeinde in besonderem Maße mit den Paradigmen postmodernen Denkens konfrontiert. Gemeinde kommt nicht umhin, sich diesem Denken zu stellen. Deshalb ist es nötig, sich der Einflüsse der Postmoderne auf die Gemeinde(arbeit) bewusst zu werden. Sind diese Einflüsse hinreichend lokalisiert, kann man sich über adäquate Reaktionen (so weit nötig) Gedanken machen.

Obwohl die Postmoderne neue Formen der Gemeinschaft anbietet, ist die zunehmende Fragmentierung der Gesellschaft und die Isolation des Einzelnen m.E. eine der größten und greifbarsten Herausforderungen der kirchlichen Gemeinschaft. Dieser persönliche Erfahrungswert ist die Motivation, dieser Problematik intensiv nachzugehen. Dies geschieht primär im Hinblick auf Gemeindearbeit in der deutschen Großstadt. Hier wird die Gemeinde besonders intensiv mit Vereinsamung, Isolation und Anonymität konfrontiert. Eine einladende, lebendige Gemeinschaft könnte eine effektive Gegenmaßnahme sein. Dies soll in dieser Arbeit dargelegt und geprüft werden. Somit liegt dieser Arbeit die Frage zu Grunde:

Was ist biblische Gemeinschaft und wie kann sie praktisch verwirklicht werden, um eine effektive Gegenmaßnahme zur postmodernen Vereinsamung zu sein?

1. Das Ziel der Untersuchung

Diese Arbeit entsteht auf Grund der Beobachtung, dass Menschen Gemeinschaft suchen. Dies bezieht sich sowohl auf Christen, als auch auf Nichtchristen. Gemeinschaft entsteht immer dann, wenn Menschen sich begegnen. Die Qualität dieser Gemeinschaft variiert von einem oberflächlichen Nebeneinander, bis zum innigsten Miteinander. Im Warteraum eines Arztes z.B. ist die einzige Gemeinsamkeit der Akt des Wartens. Entwickelt sich ein Gespräch,

beginnt schon eine Veränderung der Qualität. Die Beobachtung des Verfassers ist es, dass auch im kirchlichen Raum, namentlich in zahlenmäßig großen (Orts)kirchen, die ganze Bandbreite der Gemeinschaftsqualitäten existiert. In diesem Sinne ist es das Anliegen dieser Arbeit, mitzuarbeiten an einer Verbesserung der Qualität kirchlicher Gemeinschaft in Richtung einer biblischen *koinonia*.

Menschen in der postmodernen Großstadt haben viele Kontakte zu anderen Menschen im Sinne eines Nebeneinander. Gerade in der Enge der Großstadt bleibt dies nicht aus. Gemeinschaft die tiefer geht, braucht einen Raum des Vertrauens, in dem ein Miteinander entstehen kann. Die Kirche hat einen Ort der Begegnung anzubieten, der für die Menschen zum Raum des Vertrauens werden kann. Zunächst muss in der Kirche weniger isoliertes Nebeneinander als integriertes Miteinander vorhanden sein und sichtbar werden. Diese vertrauensvolle Gemeinschaft wird zum Ort der Begegnung nicht nur für die Christen, sondern gerade auch für die kirchenfernen Menschen. Auf ihrer Suche nach tiefer Gemeinschaft und einem Halt in einer sich rasant verändernden Welt, wird ihnen so eine Perspektive geboten, die sie schlussendlich auf das Evangelium verweist. Denn diese tiefe Gemeinschaft, die auch den Fremden akzeptiert und annimmt, kann nur auf der Grundlage des gemeinschaftsstiftenden Evangeliums entstehen. Sie ist eine christozentrische, pneumatologische Gemeinschaft, die in der Liebe Gottes wurzelt und weit über die Möglichkeiten der säkularen Gemeinschaftsformen hinausgeht. Hier ist dann auch der Ort, an dem sich der Missionsbefehl und das Doppelgebot der Feindes- und Nächstenliebe, für die spezielle Situation adaptiert, konkretisiert.

Trotz des engeren Kontextes der deutschen Großstadt, auf dem diese Arbeit entsteht, sollen die Ergebnisse doch über diesen hinausweisen. Da diese Problematik eine grundsätzliche und fortschreitende ist, ergreift sie die Gesellschaft als Ganzes. Deshalb werden auch zu zeigende mögliche Lösungsansätze in verschiedensten Kontexten Anwendung finden können, sofern sie entsprechend adaptiert werden. Ziel ist es, Grundlinien aufzuzeigen, die jenseits eines starren Konzeptes Hilfsmittel zur Förderung lebendiger Gemeinschaft sein können. Sie müssen grundlegend genug sein um Wirkung zu zeigen und simpel genug um am jeweiligen Ort flexibel adaptiert werden zu können. Somit geht es dieser Arbeit nicht primär um Gemeindebau, sondern um die Gemeinschaft, die *in* aber auch *außerhalb* der Gemeinde entstehen kann und muss. Im Hintergrund steht hier das Verhältnis von Ekklesia und Koinonia, welches in dieser Arbeit auch bedacht werden wird.

Die Kirche sieht sich einer Herausforderung gegenüber, die zwar wahrgenommen aber oft nicht als Herausforderung bewertet wird. Postmodernes Denken kann den Christen

ebenso isolieren wie den Nichtchristen. Somit ist es eine potentielle Gefahr für die Gemeinschaft der Kirche an sich. Diese Gefahr muss als **ekklesiologische Herausforderung** begriffen werden. Ebenso muss die Vereinsamung des kirchenfernen Menschen als **missiologische Chance** betrachtet werden. Aus diesen beiden ergibt sich ein **praktisch theologischer Auftrag** den es aufzuzeigen gilt. Diese Tatsache bezieht sich nicht nur auf das engere Forschungsproblem im Kontext einer deutschen Großstadt, sondern weist über diesen hinaus. Herausforderung, Chance und Auftrag haben somit eine Relevanz für die Kirche als solche, welche im Rahmen dieser Arbeit anhand des eng umrissenen Forschungsproblems exemplifiziert werden kann.

Hauptsächliches Ziel dieser Arbeit ist es, Bedingungen und Möglichkeiten für die Entstehung von anziehender und attraktiver Gemeinschaft im postmodernen (deutschen), urbanen Kontext aufzuzeigen. Durch die Erwägung biblisch - theologischer Voraussetzungen und praktischer Erfahrungen, sollen einige Grundprinzipien und Voraussetzungen lebendiger Gemeinschaft definiert werden. Dies bezieht sich auf inhaltliche Aspekte ebenso wie auf Fragen der äußeren Form. Hilfreich und damit erstrebenswert ist m.E. eine, einige wenige Punkte umfassende Zusammenstellung von Aspekten, die für die Entstehung attraktiver Gemeinschaft unerlässlich erscheinen. Hieraus entsteht dann eine praktikable Hilfe für die Gemeindearbeit (primär im Kontext der deutschen Großstadt).

2. Die theoretischen Grundlagen

An dieser Stelle müssen zunächst die wissenschaftstheoretischen Grundlagen dieser Arbeit erörtert werden. Diese Erwägungen fokussieren auf das Verhältnis von Theorie und Praxis innerhalb der Praktischen Theologie, was notwendig erscheint, denn die Praktische Theologie bewegt sich im Spannungsfeld zwischen den Polen Ereignis und Wissenschaft (Nicol 2000:246). Hierin liegt die Frage intendiert, wie die Vermittlung von Theorie und Praxis konkret so vollzogen wird, dass, so Godwin Lämmermann (1981:141): „die Theorie ihre praktisch-kritische Aufgabe erfüllt, ohne die Selbständigkeit der Empirie und zugleich ihre eigene theoretische Aufgabe zu vernachlässigen.“ So definiert auch Dietrich Rössler (1986:3):

Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet.

Wenn die Praktische Theologie sowohl ihren theologischen als auch ihren praktischen Bestimmungen entsprechen soll, muss sie in gleicher Weise Theorie aus Grundsätzen als auch aus Erfahrung sein (Rössler 1986:21). In diesem Sinne äußert sich Michael Herbst (1996:42): „Sie nimmt kirchliche Wirklichkeit exakt wahr und versucht, sie nach theologischen Kriterien zu verändern.“ Somit ist Praktische Theologie sowohl exegetisch-systematisch als auch empirisch. Christian Grethlein bestimmt Praktische Theologie so (2001:339): „Grundsätzlich ist Praktische Theologie theologische Theoriebildung.“ Sie ist auch Handlungswissenschaft, die sich humanwissenschaftlicher Methoden bedient (Möller 2004:23), in einem weiteren, grundsätzlichen Sinne jedoch ebenso Wahrnehmungswissenschaft, die jede authentische Erfahrung aufmerksam wahrnimmt (:24).

Van der Ven bringt es auf den Punkt wenn er schreibt (1994:155): „es gilt den Abstand zwischen den theoretischen Konzepten und der empirischen Realität durch eine Maßnahme zu überbrücken: die Operationalisierung der theologischen Konzepte.“ Van der Ven geht es hier um die praktische Seite theologischer Theorie. Eine Operation, eine Handlung nach der gefragt und die wahrgenommen wird, repräsentiert eine theologisch-theoretische Fragestellung im Vollzug. In Van der Vens (1994:117) intradisziplinärem Ansatz integriert nun die Praktische Theologie Methoden der empirischen Sozialforschung, um es ihrer theoretisch-theologischen Seite zu ermöglichen, über die Operationalisierung den Schritt in die Erfahrungswelt zu vollziehen. Dem liegt eine Variante des „ancilla“-Denkmodells zugrunde, welches das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften formuliert (Mette und Steinkamp 1983:166). In diesem Fall kommt dieses Denkmodell dadurch zum Tragen, „daß sogenannte „Methoden“ aus den Humanwissenschaften übernommen und für theologische bzw. kirchliche Zwecke „nutzbar gemacht“ werden [...]“ (:167). Die vorliegende Arbeit fühlt sich van der Vens Ansatz und damit auch dem „ancilla“-Denkmodell insofern verpflichtet, als das sie Methoden der empirischen Sozialforschung verwendet um die theoretisch-theologische Konzeption als Frage an die vorfindliche Wirklichkeit zu richten.

2.1 Der praktisch-theologische Zugang

Wie gezeigt, integriert der Ansatz dieser Arbeit empirische Forschungsmethoden in den praktisch-theologischen Zugang. Ausgangspunkt ist die soziologische und theologische Reflektion über Gemeinschaft. Die im empirischen Teil dargelegten praktischen Erfahrungen von Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft, werden auf dem Hintergrund der zuvor erarbeiteten Theorie beleuchtet. Dies ist m.E. notwendig, um dem Offenbarungscharakter

biblisch-theologischer Theorie Rechnung zu tragen. Erfahrung an sich kann immer nur in einem bestimmten Bezugsrahmen bewertet und eingeordnet werden. So schreibt Michael Meyer-Blanck (2001:321) zur Praktischen Theologie: „Sie bleibt auf das christliche Evangelium in seinen Darstellungs- und Mitteilungsweisen bezogen.“ In diesem Fall ist der Bezugsrahmen nicht immanent, sondern transzendent, da die zugrunde liegende Offenbarung die innerweltlichen Phänomene transzendiert und insofern nicht von ihnen abhängig ist. Da eine verbesserte Praxis das Ziel praktisch-theologischer Arbeit ist (Meyer-Blanck 2001:321), rekurriert auch der vorliegende Zugang permanent auf die theologische Theorie¹, um die vorfindliche Praxis zu bewerten. Denn hieran muss sich kirchliche Praxis messen lassen, will sie sich nicht in der Beliebigkeit verlieren. Nicht die theologische Theorie, sofern sie sich denn an die biblische Offenbarung bindet, muss sich der Praxis angleichen, sondern die Praxis soll anhand der Offenbarung verändert werden. Michael Meyer-Blanck (2001:321) sieht es so:

Sie ist nicht nur eine deskriptive Wissenschaft, sondern auch eine normative: Sie beobachtet und beschreibt nicht allein religiöse Praxis, sondern sie bewertet diese auch. Sie nimmt Stellung zu bestimmten Formen christlich-religiöser Praxis, sie schreibt diese vor schreibt diese weiter. [...] Aber sie kommt von christlicher Praxis her und zielt auf (neue, veränderte) christliche Praxis.

Christian Grethlein (2001:341) sieht die Aufgabe praktisch-theologischer Theorie darin: „theoretische Grundlagen für eine Praxis zu entwickeln, die in konkreten, regional teilweise sehr unterschiedlichen Situationen zu möglichst umfassender Wahrnehmung und präzisiertem Urteil befähigt.“ Hier nimmt Michael Herbst (1996:43) den Glauben an eben diese Offenbarung, der mit der göttlichen Praxis rechnet mit hinein und resümiert:

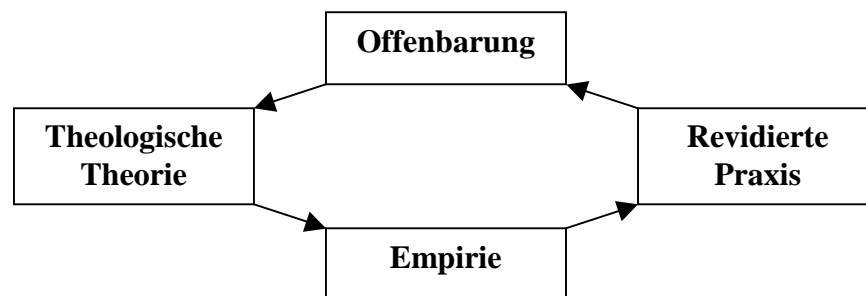
Der Glaube fragt nach einer dieser Praxis Gottes angemessenen (analogen) Praxis der christlichen Gemeinde. Der Glaube will dann Gott nicht im Wege stehen, sondern in „theonomer Reziprozität“ Handlanger der Praxis Gottes sein. Ohne diesen kritischen Einwand, der nur hier und dort einmal leise anklingt, droht die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft zur hybriden Kirchen-Technokratie zu verkommen, die sich in ihrem Machbarkeitswahn nicht mehr durch das „ubi et quando visum est deo“ stören lässt.

Nun muss natürlich Klarheit darüber bestehen, was denn mit dieser Offenbarung, dieser Praxis Gottes, dem „wo und wann es Gott gefällt“ gemeint ist, an der sich die Theorie orientiert (Grethlein 2001:340). Ohne an dieser Stelle auf exegetisch-hermeneutische Fragen eingehen zu können, ist festzuhalten, dass sich diese Arbeit auf der Grundlage der Barmer theologischen Erklärung und der Confessio Augustana bewegt. Praktische Theologie, so wie

¹ Diesbezüglich schreibt Christian Grethlein (2001:340): „Sachlich besteht die Notwendigkeit für Praktische Theologen zur Kooperation mit Vertretern der anderen theologischen Disziplinen.“ Siehe hierzu auch Zerfaß und Greinacher (1976:87).

sie in dieser Arbeit verstanden wird, ist Theologie, die sich empirischer Methoden bedient, um die Praxis zu erfassen und diese ins Licht der göttlichen Offenbarung zu stellen, mit dem Ziel, eben diese Praxis im Sinne der Offenbarung zu verbessern. Da diese Offenbarung, selbst bei gleichem theologischen Zugang Interpretationsspielräume offen lässt, ist es notwendig den jeweiligen exegetisch-hermeneutischen Zugang offen zu legen, um eine kritische Bewertung zu ermöglichen. Dies wird in vorliegender Arbeit im zweiten Kapitel durchgeführt.

Der Zugang, mit dem die vorliegende Studie Theorie und Praxis verbindet, beginnt mit der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie in Form der Bibel vorliegt und auf der Grundlage der Barmer theologischen Erklärung interpretiert wird und bezieht diese auf die immanente Wirklichkeit menschlichen Lebens. Aus der Konfrontation dieser beiden Voraussetzungen ergibt sich eine Praxistheorie, die die Handlungen der Menschen in das Licht der göttlichen Offenbarung stellt, so wie es im Allgemeinen die neutestamentlichen Briefe², schlussendlich jedoch die gesamte Bibel tut. Ziel ist es, die Praxis anhand der Offenbarung zum Besseren zu verändern. In diesem Sinne müssen auch in der Praktischen Theologie Theorie und Praxis korrelieren und dabei immer wieder den Rückbezug zur göttlichen Offenbarung herstellen.



Denkbare Wege der Korrelation von Theorie und Empirie in der Praktischen Theologie sind:

1	2	3
Theologische Theorie	Theologische Theorie	Vorfindliche Praxis
Vorfindliche Praxis	Vorfindliche Praxis	Theologische Theorie
Revidierte Theorie	Revidierte Praxis	Revidierte Praxis

Da das Ziel immer eine revidierte Praxis ist, kommt der erste Weg nicht in Frage. Der zweite und der dritte Weg sind analoge Vorgehensweisen, wobei der Ausgangspunkt entweder ein

² In diesem Sinne ist gerade auch Paulus ein praktischer Theologe.

Aspekt der Offenbarung oder ein Aspekt des praktischen Vollzuges ist. Hier sind Mischformen denkbar. So ist der Anlass dieser Arbeit eine zunächst nicht wissenschaftlich erfasste Beobachtung, auf Grund derer eine theologische Theorie erarbeitet und erst dann die Praxis systematisch erfasst wird, um mögliche Wege einer revidierten Praxis aufzuzeigen, die natürlich wiederum an der biblischen Offenbarung zu messen ist.

2.2 Der empirische Zugang

Der oben dargelegte intradisziplinäre Ansatz dieser Arbeit bedingt, dass der empirische Zugang zur behandelten Thematik kein isolierter, humanwissenschaftlicher Bereich ist, sondern der empirische Teil praktisch-theologischer Arbeit. An dieser Stelle soll dieser empirische Teil kurz vorgestellt werden. Für diese Forschung wurde ein qualitativer Ansatz gewählt, der sich an der qualitativen Inhaltsanalyse von Philipp Mayring³ anlehnt, diese jedoch in einer, dem Ziel dieser Arbeit angemessenen Weise modifiziert. Auf Grund des aufgezeigten praktisch-theologischen Zuganges, bildet die theologische Theorie ex ante Hypothesen, die die Grundlage der empirischen Fragestellung liefern. Die theologische Frage wird zur praktischen und damit operationalisiert. Die Ergebnisoffenheit der Forschung wird hierdurch nicht beeinträchtigt, erhält jedoch die notwendige Fokussierung. Es handelt sich hier um eine explorative Vorstudie, die als Momentaufnahme ein Schlaglicht auf die gegenwärtige Praxis wirft und keine Repräsentativität beansprucht. Somit geht es um eine primär deskriptive Darstellung der Praxis. Ziel ist zunächst der kritische Dialog mit den theologischen Hypothesen, nicht deren Falsifikation. Hierbei ist es eine interessante Frage, ob empirische Forschung exegetisch-hermeneutische Ergebnisse überhaupt falsifizieren kann. Eine Exegese kann m.E. nur mit exegetischen Methoden kritisiert werden, denn nur so kann eine falsche Interpretation entlarvt werden. Würde die Empirie die Theorie falsifizieren, müsste sie ein rechter, valider Maßstab sein. Dies ist m.E. jedoch nicht möglich, da eine „richtige Praxis“, wenn überhaupt, nur durch eine nicht falsifizierte (und damit immer auch vorläufige, revidierbare) theologische Theorie definiert werden kann und somit dem göttlichen Offenbarungsanspruch der zugrunde liegenden biblischen Texte genügt. Die spezielleren Fragen zur Methodologie und Systematik der empirischen Studie werden ausführlich im dritten Kapitel dargelegt, so dass an dieser Stelle aus Platzgründen auf eine weitere Darstellung verzichtet wird.

³ Mayring, Philipp 2003. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 8. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

3. Die Systematik der Untersuchung

Als letzter Teil dieser Einleitung steht nun eine Darstellung der Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit. Zunächst werden in Kapitel eins die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen dargelegt. Der Begriff der Postmoderne, sowie weitere in dieser Arbeit benutzte Begriffe werden geklärt. Im Weiteren richtet sich der Blick auf Gemeinschaft und Isolation in der postmodernen Gesellschaft, sowie auf Ansätze zur Lösung eines Isolationsproblems. Das zweite Kapitel befasst sich mit den theologischen Grundlagen von Gemeinschaft und erörtert die Vorstellung von Gemeinschaft im AT und NT, deckt deren Grundstrukturen auf und fragt zuletzt nach dem Verhältnis von Kirche und Gemeinschaft. Die Empirie steht im Mittelpunkt des dritten Kapitels, welches nach den praktischen Erfahrungen der Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft fragt. Kapitel vier fasst dann die bisherigen Ergebnisse zusammen und stellt ihnen die Darstellungen exemplarisch ausgewählter, zeitgenössischer Gemeindebauliteratur an die Seite. Es folgen dann einige praktische Schlussfolgerungen. Das letzte Kapitel steht als Ertrag am Ende dieser Arbeit und zieht ein Fazit aus den gewonnenen Erkenntnissen. Der gesamte Ablauf der Untersuchung lässt sich demgemäss in drei Hauptphasen aufteilen:

a. Klärung der Voraussetzungen (kompilatorisch – deskriptiv)	<ul style="list-style-type: none">• soziologische Grundlagen• theologische Grundlagen
b. Praktische Erfahrungen (empirische Studie)	<ul style="list-style-type: none">• empirische Grundlagen
c. Zusammenführung der Ergebnisse (deduktiv – interpretierend)	<ul style="list-style-type: none">• Interpretation• Fazit

Die fünf Kapitel dieser Arbeit stellen jeweils eine Hauptfrage, die durch den jeweiligen Abschnitt leiten und beantworten diese im Verlauf der jeweiligen Darstellung. Dies sieht im Einzelnen folgendermaßen aus:

Kapitel 1:	Was ist die Postmoderne und wie wirkt sie sich auf das Gemeinschaftserleben der Menschen aus?
Kapitel 2:	Wie sieht das biblische Verständnis von Gemeinschaft aus?
Kapitel 3:	Was für praktische Erfahrungen machen Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft?

Kapitel 4:	Welche Ergebnisse liefert der Vergleich von biblischem Befund und praktischer Erfahrung?
Kapitel 5:	Welche möglichen Konsequenzen hat die postmoderne Isolation für die Kirche?

I Isolation: Der Mensch in der postmodernen Gesellschaft

Leitfrage: Was ist die Postmoderne und wie wirkt sie sich auf das Gemeinschaftserleben der Menschen aus?

Dieses erste Kapitel befasst sich mit den postmodernen Paradigmen und ihren Auswirkungen in der Gesellschaft, speziell im Hinblick auf die Situation des Individuums. Der Mensch in der postmodernen Gesellschaft, so die These, die durch dieses Kapitel leitet, lebt, trotz aller vorhandenen Formen von Gemeinschaft, in einer prinzipiellen Isolation, die sich auf unterschiedliche Weise konkretisiert. Diese Isolation wird durch postmoderne Prämissen ausgelöst und gefördert. Es wird zu klären sein, wie die Postmoderne diese Isolation zu einer spezifisch postmodernen Isolation werden lässt. Hierzu ist es jedoch notwendig, den etwas unscharfen Begriff der „Postmoderne“ in einer, für diese Arbeit sinnvollen Art und Weise einzugrenzen. Auch weitere Begriffe, die in dieser Arbeit immer wieder verwendet werden, wie eben die postmoderne Isolation, Gesellschaft und Gemeinschaft, Großstadt und auch der Begriff der Kommunikation, bedürfen einer Definition und stehen zu Beginn. Dieser erste Abschnitt wird sich im Weiteren den positiven Aspekten der Postmoderne widmen, um sich dann mit den verschiedenen Formen von Gemeinschaft in der postmodernen Gesellschaft zu beschäftigen.

Im zweiten Abschnitt werden verschiedene Aspekte der Isolation des Menschen in der postmodernen Gesellschaft bedacht. Die Anonymität in der Großstadt, mangelnde Kommunikation und die fehlende Beziehungsfähigkeit sind die Schwerpunkte dieses Teiles. Der dritte Abschnitt widmet sich dann den Folgen, die die postmoderne Isolation für den einzelnen Menschen mit sich bringt. Im letzten Abschnitt werden exemplarisch einige Lösungsansätze vorgestellt, die von privater, wie auch staatlicher Seite angewendet werden, um als gemeinschaftsfördernde Maßnahmen, tragfähige Sozialstrukturen zu etablieren. Dieses Kapitel schließt mit einer zusammenfassenden Schlussbetrachtung.

1. Die postmodernen Gemeinschaftsformen

Vor jeder weiteren Erwägung der verschiedenen Aspekte postmoderner Isolation und Gemeinschaftsformen, muss an dieser Stelle der Postmodernebegriff sinnvoll eingegrenzt werden. Dieser, zunächst für einen bestimmten Architekturstil eingeführte Begriff, hat sich mittlerweile zur Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes westlich geprägter Gesellschaften entwickelt. Dieser Zustand wiederum ist ein hochkomplexes Feld, dass sich nicht ohne Weiteres eingrenzen lässt. Somit wird zunächst der Begriff der Postmoderne eingeführt und definiert. Um der Fokussierung dieser Arbeit auf die Isolation und Gemeinschaft in der Postmoderne dienlich zu sein und um in einem überschaubaren Rahmen zu bleiben, müssen an dieser Stelle ebenso die Begriffe postmoderne Isolation, Gesellschaft und Gemeinschaft, sowie Großstadt und Kommunikation eingegrenzt und definiert werden. Auf der Basis dieser Definitionen, werden im Folgenden die positiven Möglichkeiten und Chancen, die die Postmoderne anbietet, bedacht. Zuletzt steht die Frage nach den Ausprägungen von Gemeinschaft in der postmodernen Gesellschaft und nach ihren inhaltlichen Grundlagen, Möglichkeiten, aber auch Gefahren.

1.1 Postmoderne: Überblick und Begriffsklärung

Die Bezeichnung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation als Postmoderne ist zwar im Allgemeinen etabliert aber nicht unumstritten. Die Implikation eines zeitlichen „Danach“ und das damit verbundene Postulat einer neuen Epoche (Bürger 2000:7) ordnet die Welt zwar „ganz wie wir es gewohnt sind, in ein Davor und Danach (Engelmann 1990:7), wird in dieser Form dem Sachverhalt aber nicht gerecht. Die Beobachtung von Scharnowski (2001:Teil 1), dass zwei Mega-Epochen, nämlich die der Moderne und die des Christentums, in einem radikalen kulturellen Umbruch zu Ende gehen ist, was den Umbruch betrifft, sicherlich korrekt. Doch dieser Umbruch ist noch keine Epochenschwelle (Eickelpasch 1999:160), da sich die Postmoderne noch am ehesten als eine *Bewegung* aus der Moderne heraus begreifen lässt. Andererseits kann mit Hudgins und Richards (2000:Chapter 3) festgehalten werden: „But Postmodernity is not only the ending of a familiar world, it also represents the arrival of a new one.“ Etwas Neues, das nicht unbedingt die Qualität einer neuen Epoche haben muss, beginnt. Da der Übergang fließend ist, ist ein zeitlich zu lokalisierender Punkt, der den Beginn der Postmoderne markieren würde, nicht auszumachen.

Der Begriff Postmoderne wurde zunächst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts zur Bezeichnung eines neuen Architekturstils verwendet (Feldmann 2000:325) und später vor allem auch durch die Arbeit des französischen Philosophen Lyotard zur Bezeichnung der gesellschaftlichen Situation populär (Engelmann 1990:10). Hier handelt es sich allerdings um die Einführung einer neuen Begrifflichkeit und nicht eines neuen Denkens. Im Allgemeinen werden die großen Krisen des 20. Jahrhunderts, allerdings verschiedentlich gewichtet, als auslösender Faktor postmodernen Denkens angesehen. Hier wird der Erste Weltkrieg (Bürger 2000:8f) genauso angeführt wie der Zweite Weltkrieg (Nestvogel 2004:28). In diesem Sinne stellt auch Delanty (2003:29) fest: „Beginning with the Franco-Prussian war and culminating with the first world war, modernity entered its first major crisis.“ Die Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts stellen die gesamte Vernunftaufklärung der Moderne in Frage (Schäfers 2003c:248). Wo immer man ansetzen mag: die Vorstellung von Postmoderne ist verbunden mit einem von der Moderne und ihrem, angesichts der Krisen des 20. Jahrhunderts, vordergründigen Scheitern herkommenden Umdenkens. „Der Postmoderne-Begriff setzt eine Zäsur und bringt den gesamten Modernisierungsprozess einschließlich seiner Begründungsbewegung in den Blick“ (Engelmann 1990:17).

Der Ursprung der Postmoderne kann nicht bei einem angenommenen Ende der Moderne angesetzt werden. Somit rückt die Moderne ins Blickfeld, von der her eine Definition der Postmoderne erst möglich wird. Das tatsächlich vorhandene subjektive „Epochengefühl“ wird damit nicht abgeleugnet (Bürger 2000:8) aber angesichts seiner Subjektivität nicht als faktisch vorhandene neue Ära missinterpretiert. Was die Moderne betrifft, so liegen ihre Ursprünge im 18. Jahrhundert verwurzelt. Philosophisch gesehen wird „Moderne“ in der Regel auf die mit dem Denken der Aufklärung einsetzenden Argumentationszusammenhänge - sowie auf deren Ursprünge bei Autoren wie Descartes, Spinoza und Locke - bezogen, so Nagl-Docekal (2002:203). Aufklärung und Revolutionen begründen das „Projekt der Moderne“ (Eickelpasch 1999:160). Sie ist gekennzeichnet von:

Der Ablösung von Tradition und Glauben durch Vernunft und Wissen, von Zwang und Unterdrückung durch Freiheit und Gerechtigkeit, von Ungleichheit durch Gleichheit, von Fremdbestimmung durch Selbstbestimmung (Eickelpasch 1999:160).

Die Moderne ist nach Schäfers (2003c:246) eine

„einsetzende Umgestaltung traditioneller Gesellschaften, Welt- und Lebensauffassungen nach Vorgaben der Vernunft, von Autonomie und Freiheit, Demokratie und Menschenrechten, aber auch von Rationalität und Gesellschaftsplanung.“

Vernunft, Aufklärung, Wissenschaft, Fortschritt (Nestvogel 2004:28) oder mit anderen Worten Rationalität, Autonomie, Objektivität, Optimismus (Scharnowski 2003:Teil1) sind weitere Attribute, mit denen die Moderne definiert wird. Die Moderne wird als eine Befreiung, als eine positive Entwicklung weg von traditionellen Zwängen und gesellschaftlicher Unterdrückung empfunden. Diese Entwicklung ist allerdings nicht so positiv verlaufen wie erwartet. Spätestens mit den Krisen des 20. Jahrhunderts, von den Weltkriegen bis zum nuklearen Wettrüsten und der Umweltzerstörung, gerät auch das optimistische Konzept der Moderne in eine Krise. Das Denken der Moderne hat offensichtlich nicht nur keine Antworten auf die sich einstellenden Probleme (Nestvogel 2004:28), sondern hat sie wesentlich mit verursacht. Die Werte der Moderne werden nun hinterfragt. Aufklärung, Vernunft oder Objektivität werden als menschliche Konstrukte angesehen. Die zunächst noch in der Moderne vorhandenen Meta-Erzählungen oder Metaebenen (Meuffels 2001:13), d.h. Gesamtentwürfe die Zielvorgaben bieten konnten (Scharnowski 2003:Teil 1) und an denen sich Wirklichkeit einordnen ließ, werden abgelehnt (Hempelmann 2003:11).

One product of modernist thought that has been so important for the last two hundred years now being questioned by the postmodernists, is the centrality of the „metanarrative.“ The term refers to all encompassing ideas that are used to understand the world. Examples are the thought systems of Marx, Freud, Jesus, Mohammed, scientism, and so on. Postmodernist rejects these closed theoretical systems as no less subjective, relative and interpretive as the metanarratives of premoderns (Hudgins & Richards 2000:Chapter 3).

Auch nach Lyotard haben diese großen Erzählungen ihre Glaubwürdigkeit verloren (Engelmann 1990:11). Angesichts der großen Katastrophen des 19. und 20. Jahrhunderts fragt er (Lyotard 1984:51): „Wie können die großen Legitimationserzählungen unter diesen Umständen noch glaubwürdig erscheinen?“ Das bedeutet, dass es keine alles verbindenden und tragenden Metabezüge mehr gibt (Meuffels 2001:13). Deshalb stellt Nestvogel (2004:29) zu Recht fest: „Damit gibt es aber keine plausible Erklärung für das *Ganze* mehr.“

Da nun die Werte der Moderne nur als theoretische Konstrukte angesehen werden, werden diese konsequenter Weise dekonstruiert. Diese Dekonstruktion ist stark von dem Philosophen Jacques Derrida geprägt worden. Er suchte nach Möglichkeiten die einer formalisierenden, totalisierenden Praxis entgegen- oder danebengesetzt werden könnten (Engelmann 1990:18). Dies sollte ein flexibles Handeln sein, welches, so Engelmann (1990:27) „auf diese Art eine Alternative zum totalisierenden Zugriff allgemeingültiger Methoden entwickeln will.“ Diese Dekonstruktion beansprucht für sich nicht eine Methode zu sein, da sie sich dann, ihrem eigenen Anspruch entsprechend, selbst dekonstruieren müsste.

Sie ist vielmehr ein neuer Zugang zur Wirklichkeit. Scharnowski (2003:Teil 1) sieht in dieser Dekonstruktion die postmoderne Wirklichkeits – Schau. Diese Wirklichkeit ist „zersplittert, widersprüchlich, subjektiv, chaotisch“, so Scharnowski (2003:Teil 1). Ohne transzendenten Maßstab wird nun diese Wirklichkeit zum Maßstab. Da sie nicht mehr eingeordnet werden kann, wird sie zur autonomen Ordnung, die sich selbst genügt. Alles ist theoretisch gleichwertig und steht nebeneinander. Es kann kein besser oder schlechter mehr geben, da diese Kategorisierung ein abzulehnendes Konstrukt ist. Diese Situation wird allgemein als postmoderne Pluralität bezeichnet. (Nestvogel 2004:26).

Postmoderne ist in diesem Sinne eine Weiterführung der Moderne, eine reflexive oder auch zweite Moderne (Feldmann 2000:326). Lyotard (1982:47) fasst dies zusammen, indem er die Postmoderne als eine Immanenz der Moderne sieht. Er sieht die Moderne als eine Ästhetik der Form, die „das Nicht-Darstellbare nur als abwesenden Inhalt“ anführen kann. Demzufolge ist die Postmoderne „dasjenige, das in der Moderne in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; das sich dem Trost der guten Formen verweigert [...]“. (Lyotard 1982:47). So gesehen, lässt sich die postmoderne Pluralität als konsequenter Versuch, das ungenügende Formenkorsett der Moderne zu sprengen, verstehen. Sie ist die Manifestation der Sehnsucht, dem Nicht-Darstellbaren ein Gesicht zu verleihen.

Die aufgezeigte Entwicklung zur Postmoderne ist nicht pauschalisierend als negativ zu beurteilen. Als Konsequenz der Moderne bietet sie auch Möglichkeiten, die negativen Aspekte der Moderne zu überwinden. Herta Nagl-Docekal (2002:203) sieht heute die These vielfach vertreten, „dass die Denkbewegung der Moderne an ihr Ende gekommen und das dieses Ende durchaus positiv zu bewerten sei“. Wie dem auch sei, zumindest muss die Entwicklung differenziert betrachtet werden, wie auch Hudgins und Richards (2000:Chapter 3) nahe legen: „Postmodernism can be seen in more than one way. It may seen as a completely new social science paradigm and a complete overthrow of modernism, or as the most recent stage of modernism itself.“ Somit kann die Postmoderne als Bedrohung aber auch als Chance betrachtet werden. Abschließend noch einmal Hudgins und Richards (2000:Chapter 3):

One thing is certain, however, we are moving toward a new way of understanding the social world around us, and despite the fears expressed by some, a return to the paradigms of the past is unrealistic.

Des weiteren existiert die Postmoderne nicht nur als theoretisches Konstrukt. Die oben dargelegten Paradigmen der Moderne, wie sie von Philosophie und Soziologie definiert werden, sind in der Praxis nicht in Reinform, sondern vielfältig adaptiert anzutreffen. Auch

Lyotard räumt ein, dass trotz des Glaubwürdigkeitsverlustes der „großen legitimierenden Erzählungen“, ihr Niedergang nicht Milliarden von kleinen und weniger kleinen Geschichten daran hindert, „weiterhin den Stoff täglichen Lebens zu weben.“ (Lyotard 1984:51). Meuffels (2001:17) beurteilt die Situation in ähnlicher Weise:

Wenngleich solche Metastandorte und Generalperspektiven gesellschaftlich nicht mehr einholbar sind, vermag die Einzelperson dennoch in der Vielfalt der Entwürfe für sich selbst einen einheitlichen Lebenssinn und Praxisrahmen zu konstruieren, worin möglicherweise viele Aspekte aus verschiedensten Bereichen zusammengeführt sind [...]. Auch der postmoderne Mensch verliert sich nicht im Leben, sondern lebt sein Leben und findet tragende Sinnkonzeptionen.

So müssen sich auch die Theorien der Postmoderne immer wieder an der Wirklichkeit messen lassen. Wo die Theorie Metaperspektiven ablehnt, konstruiert sich der Mensch, der offenbar ohne diese übergeordnete Sinngebung nicht existieren kann und will, seine eigene „große Erzählung“ (hier sei exemplarisch nur das Stichwort „Patchworkreligion“ genannt).

Die oben in aller Kürze dargestellte Entwicklung von der Moderne zur Postmoderne bedeutet für die Vorstellung von Postmoderne, wie sie auch in dieser Arbeit zu Grunde gelegt wird, dass sie einen radikalen Pluralismus vertritt, der in der Entwurzelung von der Moderne seinen Ursprung hat. In diesem Sinne ist die postmoderne Gesellschaft eine Gesellschaft auf der Suche. Meuffels (2001:30) beschreibt den Menschen der Postmoderne dementsprechend: „Ein solches Subjekt ist stets gehalten, seine Identität auf ganz unterschiedlichen Niveaus immer wieder neu und aktuell zu realisieren, ohne nochmals auf eine Hyperidentität zurückgreifen zu können.“ Diese Suche des Menschen, die schlussendlich eine Identitätssuche ist, ist keine theoretische, sondern manifestiert sich in den unterschiedlichsten Formen. So ist der Mensch auch auf der Suche nach neuen Gemeinschaftsformen, wie sie weiter unten vorgestellt werden.

These: Die Postmoderne ist die vom radikalen Pluralismus geprägte Sinnsuche des von der Moderne entwurzelten Menschen.

1.2 Weitere Begriffsklärungen

A. Postmoderne Isolation

Isolation als Vereinzelung ist die Beschreibung einer speziellen Art von Trennung, die zunächst wertneutral ist. Im Kontext dieser Arbeit beschreibt der Begriff „postmoderne Isolation“ die Vereinzelung von Menschen *im* postmodernen Umfeld der Großstadt (siehe Begriffsklärung) und *durch* postmoderne Paradigmen. Was ist nun das spezifisch Postmoderne an dieser Isolation?

Wie gezeigt, ist ein Aspekt der Postmoderne der Verlust der sinnstiftenden Metaebenen. In einer Pluralisierung, in der alle Konzepte gleichwertig nebeneinander stehen, bekommt der Einzelne Orientierungsprobleme. Er ist auf der Sinnsuche, auf der Suche nach einer Verankerung und Positionierung in einem größeren Bezugsrahmen. Er ist zunächst isoliert in seinem Bedürfnis nach einer Lebenskonzeption, welches er zwar mit vielen anderen teilt, was die Isolation seiner ganz persönlichen Sinnsuche jedoch nicht verändert. Dies erzeugt ein grundlegendes Gefühl der Unsicherheit.

Der Zerfall einer einheitlichen, alles integrierenden Sinnwelt ruft das für den modernen Menschen charakteristische Gefühl der existentiellen Unsicherheit hervor, das Soziologen treffend als „Unbehagen in der Modernität“ bzw. als „Heimatlosigkeit“ bezeichnet haben (Eickelpasch 1999:68).

Nestvogel (2004:45) sieht hierin die eigentliche Überforderung des postmodernen Menschen. Er ist „weltanschaulich entwurzelt und damit in eine radikale Einsamkeit hineingeworfen“. In dieser radikalen Einsamkeit, kann ein erster Aspekt der postmodernen Isolation lokalisiert werden.

Das Stichwort „Individualisierung“ bringt einen weiteren Aspekt ins Blickfeld. „Der moderne Mensch ist Individualist“ konstatiert Scharnowski (2003: Teil 3). Für Eickelpasch (1999:70) bedeutet Individualisierung in erster Linie eine Freisetzung des Menschen aus hergebrachten Lebensformen und Traditionen. Die an sich wertneutrale Beobachtung, dass der moderne Mensch Individualist ist, kann zur Erklärung von Einsamkeit und Vereinzelung herangezogen, also negativ bewertet werden. Dem widerspricht Anke Krohmer (1998:16):

Wir sehen Vereinzelung von Menschen - und sprechen von Individualisierung.
Wir sehen Vereinsamung – und sprechen von den Folgen der Individualisierung.
[...] Weder sind Einsamkeit und Zerfall der Gesellschaft Voraussetzung noch Folge der Individualisierung.

Andererseits sieht Feldmann (2000:127) die Ambivalenz der Individualisierung, wenn er schreibt:

Individualisierung bringt für viele Befreiung und Verlust gleichzeitig, Befreiung von vielen Zwängen und muffigen Gemeinschaften, doch auch Verlust von Bindungen und Entfremdung. Mobilität, Rollenwechsel, soziale Distanz aktivieren das Individuum, es muss sich seinen sozialen Platz suchen, der nicht von Geburt an zugewiesen ist.

Die positiven Möglichkeiten der Individualisierung gehen jedoch in der postmodernen Gesellschaft oft genug verloren. Der Beobachtung von Eickelpasch (1999:72), dass die gesellschaftliche Forderung ein eigenes Leben zu führen, angesichts des Zerfalls haltgebender Traditionen und Bindungen allzu oft eine Überforderung darstellt, ist deshalb zuzustimmen. Das positive Potential der Individualisierung mutiert zu einer radikalen Selbstverwirklichung. In diesem Sinne äußert sich Uta Hess (2000:29): „Bei der Beschäftigung mit dem eigenen Ich geht es irrwitzigerweise nicht mehr um eine inhaltliche Suche, sondern schlicht um Durchsetzungsvermögen.“ Meuffels (2001:160) erkennt einen zunehmenden Solipsismus (Single-Haushalte; Computer-Kids) und praktizierten Egoismus, die er allerdings auch als negative Vorzeichen einer positiven Sehnsucht nach Selbstbestätigung sieht.

Ein dritter Aspekt ist die Entstehung der Konsum- und Massengesellschaft, die so Dorothee Sölle (2002:179), den Menschen zum „homo oeconomicus“ degradiert. „Damit wird zugleich das Individuum als das grenzenlos konsum- und verbrauchsfähige Lebewesen aufgebaut [...]“ (Sölle 2002:180). Der Einzelne wird auf eine flexible Funktion reduziert, der die Integration in ein übergeordnetes Gesamtkonzept und auch in soziale Beziehungen erschwert oder unmöglich gemacht wird. Hierzu noch einmal Uta Hess (2000:35):

Die Entstehung der Massengesellschaft hat eine zunehmende Auflösung von Familien-, Sippen- oder Gruppenstrukturen zur Folge. Anonymität, Vereinzelung und Entwurzelung sind das Ergebnis von instabilen, unverbindlichen und nur temporär existierenden Gruppen.

Das Einsamkeit und Isolation in modernen Gesellschaften eine reale Gefahr sein kann, ist in der Soziologie schon länger thematisiert worden. Ursachen werden in den veränderten Produktionsverhältnissen (Marx), einem subjektiven Einsamkeitsgefühl (Simmel) oder auch durch die Veränderung des Wirtschaftssystems (Weber) lokalisiert. (Feldmann 2000:121).

Ohne Frage dürfen die Chancen und das Potential, dass der Verlust der Metaebenen, der Trend zur Individualisierung oder auch die Veränderung der Gesellschaft mit sich bringen, nicht übersehen werden. Doch allzu häufig werden eben genau dadurch eine,

wenn nicht reale, so doch subjektive Vereinsamung und Isolation erzeugt, die Menschen in einer postmodernen Gesellschaft prägen. Als zusammenfassende Definition postmoderner Isolation steht somit am Ende dieses Abschnittes als These:

These: Postmoderne Isolation ist die metaphysische und soziale Vereinzelung des Menschen, die sich in negativ ausgelebter Individualisierung äußert.

B. Gesellschaft und Gemeinschaft

Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft sind sehr komplex und weder einfach zu definieren, noch zu trennen. Will man aber eine Definition wagen, kommt man nicht an dem grundlegenden Werk von Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) vorbei, auf den sich praktisch jede Studie über Gemeinschaft bezieht, so Gerard Delanty (2003:32). Delanty (2003:33) fasst Tönnies Thesen zusammen:

Community is 'living', while society is mechanical. [...] Community as *Gemeinschaft* is expressed, to follow Tönnies' terms, in family life in concord, in rural village life in folkways, and in town life in religion. Society as *Gesellschaft* is expressed in city life in convention, in national life in legislation, and in cosmopolitan life in public opinion.

Gemeinschaft zeichnet sich mit anderen Worten durch Unmittelbarkeit und Affektivität aus, wohingegen die Gesellschaft eher anonym und funktional erscheint. Für Tönnies ist Gemeinschaft reales, organisches Leben, während Gesellschaft eine ideelle, mechanische Bildung darstellt (Aku 2000:26). Hudgins und Richards (2000:Chapter 16) stellen fest.

Inherent in each approach to community is the traditional understanding of community as being characterized by physical proximity, face-to-face- and primary relationships, and a strong sense of identity or consciousness of kind.

Edmund Aku (2000:31) reduziert diese Definition noch, wenn er schreibt "Hence, at least technically speaking, the degree of 'communion with one another' and 'fellowship' available in community is sufficient to distinguish it from society." Aku (2000:31) resümiert: "elements like, kinship and neighbourhood, shared culture and folkways, etc., could still be seen as basic community units." Die andere Dimension der Gemeinschaft, die Tönnies als Gesellschaft definiert "[...] have often been understood as more impersonal, contractual and legal [...]" In

this way society itself is taken to be a great community, a ‘community of communities’” (Aku 2000:31).

Diese „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ besteht, neben den Individuen aus allen Kleingruppen und Organisationen in einem geografisch bestimmbar Gebiet, die mit ihren vergangenen und gegenwärtigen Beziehungen, über die Zeit betrachtet, Gesellschaft ausmachen. (Dechmann & Ryffel 2001:183). Dabei sind gemeinsame Sprache und Normen für Dechmann und Ryffel (2001:189) zwei wesentliche Aspekte, die Gesellschaft definieren, wobei diese Aspekte sicherlich auch auf Gemeinschaften anwendbar sind, da sie grundlegend Kommunikation und Zusammenleben gewährleisten. Eine ähnliche Position vertritt Bernhard Schäfers (2003b:110), wenn er schreibt:

Der einzelne Mensch lebt nie in „der“ Gesellschaft, sondern in ihren spezifischen Gruppen, Vereinen, Organisationen und Institutionen. Gesellschaft ist in gewisser Weise immer ein Konstrukt; sei es im Bewusstsein des Einzelnen oder in der abstrahierenden Wissenschaft.

Gemeinschaft dagegen bezeichnet, so Schäfers (2003a:98), die Formen menschlichen Zusammenlebens, „[...] die als besonders eng, vertraut, aber auch ursprünglich und dem Menschen ‚wesensgemäß‘ angesehen werden.“

Um eine Definition der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft in einer für diese Arbeit brauchbaren Form zu erreichen, ist es nötig, sie nicht nur inhaltlich, sondern auch in bezug auf ihren Gegenstand abzugrenzen. Gemeinschaft bezieht sich hier nicht auf eher technische Begriffe wie Interessengemeinschaft, Güter- oder Erbgemeinschaft. Ebenso wird der Gesellschaftsbegriff hier nicht auf Termini wie Reisegesellschaft oder rechtlicher Gesellschaften im Sinne mehr oder weniger organisierter Zweckvereinigungen bezogen. Im Sinne dieser Arbeit ist *Gesellschaft* die gesamte soziale Interaktion innerhalb einer, hier postmodern geprägten Nation, die, strukturiert und organisiert, das gesamte Zusammenleben prägt, wenn nicht normiert. Der Begriff *Gemeinschaft* beschreibt die direkten Beziehungen zwischen Menschen innerhalb einer kleineren Gruppe. Diese Beziehungen sind persönlich und geprägt von Gemeinsamkeiten, die über Organisatorisches und Zugehörigkeiten hinausgehen. Somit kann an dieser Stelle folgendes Resümee gezogen werden:

<p>These: Gemeinschaft ist das persönliche Miteinander in direkter Beziehung. Gesellschaft ist die gesamte soziale Interaktion innerhalb einer Nation.</p>

C. Großstadt

Vordergründig ist eine Stadt ein mehr oder weniger abgegrenztes Gebiet hoher Bebauungsdichte, in dem wirtschaftliche, kulturelle und Verwaltungsfunktionen ein Zentrum finden. Als Stadt wird in Deutschland jeder Ort ab zweitausend Einwohnern (Landstadt) bezeichnet. Eine Großstadt ist z.B. ab einer Einwohnerzahl von einhunderttausend Bürgern erreicht. In großen städtischen Siedlungsräumen (Stadt- oder Ballungsgebiete), definiert der Begriff Stadt eher das Zentrum, die sogenannte City. Bakke und Hart (1990:32-33) bieten eine Unterteilung von Stadttypen an, die sich an ihrer jeweiligen Funktion und weniger an ihrer Quantität orientiert. Sie unterscheiden Kultur-, Regierungs- bzw. Verwaltungsstädte, Industriestädte, Geschäftsstädte und Städte, die zu Symbolen geworden sind (z.B. Belfast, Berlin oder Jerusalem). Städte, die alle diese Funktionen in sich vereinigen, bezeichnen sie als Städte *ersten Ranges*. Diese Schematik ist in ihrer Einteilung m.E. zu unflexibel, stellt sie doch idealisierte Stadttypen dar, die in Reinkultur (Ausnahmen bilden die Symbolstädte) so kaum existieren. Trotzdem mag sie als nützliches Raster für eine erste äußere Einteilung dienen.

Der Begriff Stadt ist jedoch noch nicht durch die Beschreibungen seiner äußeren Bedingungen definiert. Gerade auch das Konzept Großstadt, und hier setzt auch diese Arbeit an, kann durch seine soziale Komponente, durch das Miteinander seiner Einwohner, beschrieben werden. Hier bekommt der Begriff der Urbanität ein besonderes Gewicht.

Die alte *Urbanitas* bezeichnete in erster Linie ein gutes Benehmen in der Gemeinschaft der Menschen; diese Gemeinschaft der Menschen hatte Urbanität, wenn die Gemeinschaft von Formen humaner Rationalität in Recht und Sitte, in Verwaltung und Handwerk, in Handel und sozialen Ritualen geprägt war. Urbanität als ein solches menschenwürdiges Benehmen wurde zur Kennzeichnung der Städte, weil in den Städten dieses menschenwürdige Benehmen eine größere Chance hatte, sich zu entfalten als außerhalb der Städte (Brock 1999:127).

Durch die räumliche Enge der Stadt, ist der Mensch also herausgefordert, einen guten Gemeinschaftssinn zu entwickeln, der sich in Formen humaner Rationalität äußert. Urbanität ist so gesehen, in anderen Worten, eine vernünftige und zweckmäßige Mitmenschlichkeit. Das Urbane an dieser Humanität ist ihre *Notwendigkeit*, die in ländlichen Gebieten nicht so dringlich erscheint (und nichtsdestoweniger vorhanden sein kann). Die Kultur des Großstadtmenschen ist die des „homo urbanus“, so Brigitte Pilz (2001:61), die bezüglich dieser Menschen festhält:

Sie fühlen sich in einer Stadt mehr zu Hause, egal wo diese Stadt sich befindet oder welche Sprache dort gesprochen wird, weil sie die allgemeinen Regeln

verstehen, wie man mit ihrer Komplexität und Vielfalt zurechtkommt. Sie erwarten einen hohen Lärmpegel, hohe Geschwindigkeit, eine große Anzahl und Vielfalt von Technologien und Menschen, und sie genießen die große Bandbreite der Möglichkeiten, die dort angeboten wird.

Zwischen der notwendigen Urbanität einerseits und dem Leben des „homo urbanus“, sowie den Paradigmen postmodernen Denkens andererseits, entsteht zwangsläufig eine Spannung. Die räumliche Enge, die eine humane Rationalität fordert, wird nun zum Kampfplatz zwischen negativ ausgelebten Individualisierungstendenzen. Diese, verstärkt durch die Verunsicherung einer angstvollen Sinnsuche und die Reduktion des Individuums zum Konsumfaktor, schaffen trotz der räumlichen Enge einen Rückzug des Einzelnen, eine Isolation inmitten der Masse. Urbanität degeneriert zu einer Egozentrik, die den Einzelnen jedoch isoliert und sozial verarmt. Hierzu soll Heinzpeter Hempelmann (2003:13) zu Wort kommen:

Meine religiöse Orientierung [...] Ethik [...] Menschen [...] Partner [...] dienen meinem Ich-Design und sind solange legitim, wie sie dieser Funktion entsprechen. Es ist nicht Not, nicht Problem, sondern Postulat, ja unbedingter Imperativ, sie zu wechseln, wo sie eine maximale Selbstverwirklichung, eine optimale Selbstdefinition nicht mehr ermöglichen.

Wo Individualisierung falsch gelebt wird, beherrscht ein utilitaristischer Imperativ das Handeln und Denken. Von der Frage „Wie kann meine Umgebung meiner Selbstverwirklichung nützen?“, bis zur Ausnutzung dieser Umgebung, ist es aber nur ein kurzer Schritt. Somit kann Hempelmann (2003:14) zu recht resümieren:

An die Stellung von Bindung und Treue tritt das Prinzip der flexiblen Wahl, die nur eine Treue kennt: die zu mir selbst, zur Ego-AG, die das ganze Leben um mich als Mittelpunkt herum organisiert und mir und meinen Interessen zuordnet.

Setzen sich diese Tendenzen durch, so ist dies das Ende der klassischen *Urbanitas*. Das Ballungszentrum Großstadt wird zum Schmelztiegel atomisierter Ego-Universen, die nebeneinander aber nicht miteinander existieren.

Der Begriff Großstadt, so wie er in dieser Arbeit verwendet wird, bezieht sich in obigen Sinne nicht primär auf seine quantitativen Aspekte. Hier stehen die qualitativen Aspekte des sozialen Miteinanders der Einwohner im Vordergrund. Großstadt ist somit das herausfordernde, komprimierte Zusammenleben von Menschen auf engstem Raum. Die oben dargestellte Situation ist sicher ein „worst case scenario“, denn offensichtlich funktioniert das Zusammenleben in der Großstadt auch heute noch oft genug im Sinne einer *Urbanitas*. Andererseits ist es eben die postmoderne Großstadt, in der falsch verstandene Individualisierung Anonymität und Einsamkeit erzeugt. Hier sei auch noch auf die, neben den

rein durch die Postmoderne begründeten Aspekten, aus Platzgründen nicht diskutierten Momente, die das Großstadtleben beeinflussen hingewiesen. Zu nennen sind, unter anderem, Multikulturalität, Einkommens- oder Bildungsunterschiede. Postmodernes Denken macht jedoch vor diesen Unterschieden keinen Halt, weshalb eine genauere Erörterung dieser Umstände zwar hilfreich wäre, doch für das Anliegen dieser Arbeit vernachlässigt werden kann. Als Definition bleibt festzuhalten:

These: Großstadt ist das herausfordernde, komprimierte Zusammenleben von Menschen auf engstem Raum.

D. Kommunikation

Es ist nicht möglich, den komplexen Begriff der Kommunikation in einigen wenigen Sätzen zu definieren. Vom lateinischen *communicatio* (Mitteilung) herkommend, ist Kommunikation der Oberbegriff für den verbalen und nonverbalen, sowie direkten und indirekten Austausch von Information (Fischer 1993:1141). Das Dudenlexikon beschreibt die Kommunikation als den Prozess der Mitteilung, den Austausch von Gedanken und Wissen, aber auch von Gefühlen und Erfahrungen, sowie die Übertragung von Nachrichten und Information.

Prinzipiell ist die Kommunikation ein universales Geschehen, welches mit der Evolution des Lebens verbunden ist, da in Gruppen von Organismen immer Kommunikationssysteme entstehen (Feldmann 2000:255). Feldmann (2000:259) stellt weiter fest, dass die Kommunikation nicht nur primär der Informationsvermittlung dient, sondern viele soziale Funktionen erfüllt. Der Kommunikationsbegriff kann über verschiedene Zugänge erschlossen werden. Hier sind zu nennen: **a.** der informationstechnische Zugang, **b.** der handlungstheoretische Zugang und **c.** der systemtheoretische Zugang (Scherr 2003b:178). Hier wird jeweils ein spezieller Aspekt des Kommunikationsbegriffes hervorgehoben. Informationstechnisch gesehen ist die Kommunikation der Vorgang der Informationsübermittlung. Der handlungstheoretische Zugang beschreibt die Prozesse der Beziehung und Verständigung von Individuen. Die Verknüpfung von Ereignissen innerhalb sozialer Systeme und zwischen Systemen und ihrer Umwelt, beschreibt der systemtheoretische Zugang (Scherr 2003b:178). Auch Albert Scherr sieht im Kommunikationsbegriff mehr als den reinen Informationsaustausch. So schreibt er (Scherr 2003b:178):

Denn wenn wir kommunizieren, tauschen wir nicht nur Informationen aus, sondern treten zugleich in soziale Beziehungen ein. Damit aber ist jeder Informationsaustausch eingebettet in Prozesse der Verständigung, der Kooperation und der wechselseitigen Interpretation von Handlungsgründen, Absichten, Mitteilungen und Verhaltenserwartungen. *Soziales Handeln* ist notwendig kommunikatives Handeln, denn die Koordination der Handlungen von Einzelnen setzt Verstehen und Verständigung voraus (Hervorhebung durch Albert Scherr).

Scherr richtet den Blick auf die soziale Komponente, indem er auf das Entstehen von Beziehungen, auf Verständigung und Verstehen verweist. Kommunikation ist in erster Linie ein Beziehungsbegriff.⁴ Dies vertieft H. Kraemer (1958:392), indem er die Kommunikation als menschliches Problem und somit als eine fundamentale anthropologische Frage sieht. Als Beziehungsbegriff ist Kommunikation für Kraemer (1958:392) ein „echtes, tiefes gegenseitiges Verständnis, eine unerlässliche Lebensbedingung des persönlichen und sozialen Lebens.“ Kommunikation ist also das Medium der Beziehungsbildung und auf Gemeinschaft im Sinne eines sozialen Miteinanders ausgerichtet. In diese Richtung zielt auch eine Definition des Kommunikationsbegriffes, die Markus Piennisch (1995:18) vorschlägt: „Kommunikation ist Mitteilung in Wort-Tat-Einheit mit dem Ziel der gemeinschaftlichen Lebensgestaltung.“

Wenn sich hier nun auf der Beziehungsebene der Kommunikation der Blick auf die Aspekte der Verständigung, des Verstehens und Verständnisses richtet, stellen sich im gleichen Zuge hermeneutische Fragen, die mit Kraemers „menschlichem Problem der Kommunikation“ einhergehen. Kommunikation ist dann gelungen, wenn die zu übermittelnde Information empfangen und verstanden wird und somit umgesetzt werden kann (Piennisch 1995:15). Kraemer (1958:392) sieht eine Kommunikation im vollen Sinne des Wortes selten oder gar nicht vorhanden. Im Idealfall sieht der Kommunikationsweg folgendermaßen aus: Sender kodiert – Botschaft – Empfänger dekodiert (Feldmann 2000:258; Diekmann 1995:484). Die verschiedenen Störungen, die sich auf diesem Kommunikationsweg einstellen können, können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Es wird jedoch deutlich, dass die Kommunikation ein komplexer und auch störanfälliger Vorgang ist.

Als weitere Arbeitsgrundlage dieser Studie ist eine Beschränkung auf den handlungstheoretischen Aspekt der Kommunikation sinnvoll. In diesem Sinne wird der

⁴ Damit werden nicht die weiterführenden Fragen zur Kommunikation übersehen. Doch ist z.B. das Problem der sogenannten „Mensch-Maschine-Kommunikation“ oder die Frage, ob einer Kommunikation überhaupt Bewusstsein zu Grunde liegen muss, d.h. die Frage danach, ob Kommunikationsteilnehmer Individuen sein müssen, für das Anliegen dieser Arbeit eher sekundär.

Kommunikationsbegriff in dieser Arbeit in erster Linie verwendet werden. Als zusammenfassendes Resümee lässt sich festhalten:

These: Kommunikation ist das verbale und nonverbale Medium der Beziehungsbildung, welches Senden, Empfangen, Verstehen und Umsetzen umfasst.

1.3 Positive Aspekte der Postmoderne

Als von der Moderne herkommende Denkbewegung, kann der wesentliche positive Aspekt der Postmoderne unter dem Stichwort „Freiheit“ zusammengefasst werden. Jenseits von Detailfragen, liegen hier die großen Möglichkeiten postmodernen Denkens. Die Bewusstwerdung des Scheiterns des Primates der Vernunft, schafft Räume für neue Entwicklungen. Die positiven Prämissen der Moderne, nämlich die Überwindung von traditionellen Zwängen und gesellschaftlicher Unterdrückung, wurden durch neue Zwänge (unbedingter Fortschrittsglaube) und gesellschaftliche Ungerechtigkeiten in Folge der Industrialisierung weit gehend verdrängt. Die Krisen der westlichen Gesellschaften, die hierauf zurückgeführt werden, setzten ja das Nachdenken über neue Konzepte in Gang, welche unter dem Oberbegriff Postmoderne zusammengefasst werden. „Offensichtlich sind die Projekte der Moderne zu ihrer Vollendung auf andere Kräfte angewiesen, als sie der Moderne zur Verfügung stehen“, so Hans-Joachim Höhn (2004:17).

Unter dem Stichwort „Freiheit“, kann nun der Versuch angesiedelt werden, diese fehlerhaften Entwicklungen der Moderne zu überwinden. Es ist die Befreiung von einem Fortschrittsglauben, der auf der Annahme einer Rationalität, Autonomie und Objektivität des Menschen beruht. Der Mensch wird von einem Druck befreit, dem er nicht gewachsen ist, denn die reine menschliche Vernunft ist offensichtlich nicht in der Lage, die gesellschaftlichen Probleme zu meistern. Die Konstrukte der menschlichen Ratio lösen sich nun in der postmodernen Dekonstruktion auf. Der Mensch wird in den offenen Raum einer neuen Sinnsuche entlassen. Im Pluralismus steht ihm nun eine breite Palette gleichwertig nebeneinander stehender Sinnstiftungsangebote zur Verfügung. Der freie Raum seiner Möglichkeiten wird noch vergrößert durch die Dekonstruktion der transzendenten Maßstäbe, der Metaerzählungen. Die neue Freiheit des Menschen und die Vielfalt seiner Möglichkeiten,

schaffen die Voraussetzungen für positive neue Entwicklungen. Dies formuliert Eugen Fink (1987:58) so:

[...] man sagt etwa, gerade der Zerfall einer bindenden, verbindlichen “Hierarchie der Werte” ist eine unerhörte Chance des modernen Menschen; jahrtausendealte Vorurteile fallen, ein Sturm der Freiheit weht, das Menschenleben ist ein Versuchsfeld, wo nun experimentiert werden kann, soziale Formen ausprobiert, durchexerziert werden; es gibt keine Schranken mehr, keine Götter und keine Sittengesetze, der Mensch darf alles, was er kann.

Diese Freiheit ist die große Chance der Postmoderne. Das ausgehende 20. und beginnende 21. Jahrhundert, bietet darüber hinaus nie da gewesene Möglichkeiten und Medien, dieser Freiheit ein Gesicht zu verleihen. Die Absenz eines übergeordneten theoretischen Konstrukts, gewährleistet eine größtmögliche individuelle Entfaltung des Einzelnen. „Emanzipation und Selbstverwirklichung sind die spezifisch modernen, in der Postmoderne weiterwirkenden Leitmaximen“, so Heinzpeter Hempelmann (2003:11). Der Gefahr, an dieser seiner Freiheit zu scheitern, entgeht der Mensch, wie gezeigt, durch die Schaffung ganz persönlicher sinnstiftender Metaebenen, die sein Bedürfnis nach transzendenter Erklärung seines Seins stillen. Diese Offenheit und Freiheit kann als begrüßenswerte Chance zur Neuorientierung verstanden werden. Dies bezieht sich auch und gerade auf die verschiedenen Formen des Zusammenlebens. So sieht es auch Anke Krohmer (1998:16): „Faszinierend: Das hohe Maß an Individualität, die Chance sich selbst verwirklichen zu können, ohne kontrolliert zu werden, ohne traditionelle Verhaltensregeln zu verletzen.“ Auch die Gemeinschaft der Menschen wird, zumindest theoretisch, aus dem zwanghaften Korsett gesellschaftlicher Vorgaben befreit. Neue Gemeinschaftsformen entstehen. Auf diese postmodernen Gemeinschaftsformen wird sich nun im nächsten Abschnitt der Blick richten.

1.4 Gemeinschaft in der Postmoderne

Auch der postmoderne Mensch lebt nicht isoliert, sondern steht in vielfältigen Beziehungsgeflechten. Hier ändert auch das postmoderne Denken nichts an der kreatürlichen Beziehungsorientiertheit des Menschen. So stellt Eugen Fink (1987:21) fest:

Der Mensch lebt in Gemeinschaft, in Gemeinschaften der verschiedensten und mannigfaltigsten Art; keiner lebt „allein“ im Sinne von „unbezüglich“; sofern ein Mensch überhaupt ist, ist er schon aufgetan und aufgebrochen für das Mitdasein der Mitmenschen; er ist nie und niemals ein in sich verschlossenes, abgekapseltes „Subjekt“.

Der Mensch wird ja schon, so Fink (1987:21), in die verschiedensten Arten von Gemeinschaft hineingeboren und dies zunächst unabhängig von gesellschaftlichen Wertesystemen. Fink nennt an dieser Stelle die Familie, die Sippe, den Stamm oder das Volk. Diese Tatsache erfährt aber auf dem Hintergrund der verschiedenen Gesellschaftssysteme eine qualitative Modifikation. „Die „offene Gesellschaft“ hat mit der Mobilität ihrer Einzelmitglieder, ihrer Klein- und Großgruppen den Betreffenden in früher unbekanntem Maße Freiheitsmöglichkeiten angeboten“, so Stephan H. Pfürtnner (1991:98). Westeuropäische, und damit postmoderne, Gesellschaften, bewerten die Bindungen von Familie, Sippe, Stamm oder Volk anders als z.B. afrikanische oder asiatische Gesellschaften.⁵ Die geburtlichen Beziehungen bekommen durch postmodernes Denken einen neuen Stellenwert, analog zum prinzipiellen Verständnis von Gemeinschaft. Wie sieht dieses nun aus und wie äußert es sich?

Die traditionellen Gemeinschaftsformen wie Ehe und Familie, aber auch Formen wie Dorf- oder Hausgemeinschaften, haben in der postmodernen Gesellschaft ihre zentrale Stellung zwar nicht vollständig eingebüßt, aber viel an Stellenwert verloren.⁶ So ist in Deutschland z.B. der Anteil von Großfamilien an der Gesamtbevölkerung von 768 000 im Jahre 1972 auf 355 000 im Jahre 1997 gesunken (Gros & Glaab 1999:75). Die Familie bleibt aber weiterhin für das *subjektive* Wohlbefinden von zentraler Bedeutung (Gros & Glaab 1999:74). „[...] wir wollen und wir können nicht in einem sozialen Vakuum existieren“, stellt Anke Krohmer (1998:16) fest. Hierzu schreibt Karl Otto Hondrich (2004:56):

Um so verwunderlicher ist es, dass sich auch die Institution der Ehe durch alle Individualisierungen hindurch verstärkt. Selbst gleichgeschlechtliche Paare wollen heute heiraten. Selbst unverheiratete Paare wollen steuerlich, rechtlich und moralisch so behandelt werden, als ob sie verheiratet wären. Die Ehe als Idee ist auf der ganzen Linie im Vormarsch.

⁵ In den Teilen der Welt, in denen die westlichen Kolonialmächte einen geringeren Einfluss ausübten, sind Familien und Gemeinschaften häufiger intakt, so Inonge Mbikusita-Lewanika (1999:265). Allerdings stellt sie fest (Mbikusita-Lewanika 1999:266): „Die Menschen in den städtischen Regionen haben mehr mit den Einwohnern der Industrienationen gemein als mit ihren Mitbürgern in ländlichen Gegenden; ihr Sinn für Familie und Gemeinschaft nimmt ab.“ Dies bestätigt Edmund Aku (2000:29), differenziert aber indem er schreibt: „It means they can no longer afford a daily touch with the village life and the company of closer relatives, But in more than one way they still try to identify with their village community.“ Dies bestätigt Brigitte Pilz (221:50): „Bis zu einem gewissen Maße versuchen die Armen, die für das Dorfleben typischen sozialen Beziehungen in die Stadt hinüber zu retten; es gibt kleine Oasen gegenseitiger Hilfe und gegenseitigen Schutzes.“ Hier wird also der Gemeinschaftssinn durch die äußeren Umstände modifiziert, verliert aber nicht vollständig seine Bedeutung. Diese veränderten Umstände aber, sind offensichtlich wesentlich durch die westlichen Industrienationen mitgeprägt worden und damit auch durch modernes und postmodernes Denken.

⁶ Diese Entwicklung ist sicher nicht allein auf postmoderne Paradigmen zurückzuführen. So ist z.B. die Zerstörung traditioneller Dorfgemeinschaften im Zuge der Verstädterung eine direkte Folge der Industrialisierung, die schon in der Moderne eingesetzt hat. Dies wirkt jedoch in der Postmoderne fort und wird durch ihre Paradigmen beeinflusst.

Formen und Strukturen ändern sich oder werden modifiziert, nicht jedoch das grundlegende Bedürfnis nach Gemeinschaft. Dies bestätigt Edmund Aku (2000:28): „It is not in every case that industrialisation has meant the loss of *das gemeinschaftliche Verhältnis*. This still survives in the form of the solidarity that is reflected in in the social security systems of most industrialized countries.”

Das Gemeinschaftsbedürfnis des Menschen wird in der Postmoderne innerhalb traditioneller Bindungen, aber auch und besonders innerhalb neuer Gemeinschaftsformen gestillt. Gemäß dem Paradigma der Pluralität, stehen die verschiedenen Formen gleichwertig nebeneinander. Wesentlich ist hierbei die Wahlfreiheit des Einzelnen. Karl Otto Hondrich schreibt (2004:34):

Kein anderer Begriff zur Bezeichnung von gesellschaftlicher Modernisierung und Fortschritt hat sich so selbstverständlich durchgesetzt wie der der Individualisierung – verstanden als „Freisetzung von traditionellen Bindungen“. [...] Die Vision der Individualisierungstheoretiker ist die einer Gesellschaft, die ihre Grundstruktur von herkunftsbestimmten auf frei wählbare Kollektivitäten umstellt.

Diese „Kollektivitäten“ erhalten ihren Stellenwert durch ihre Fähigkeit, dem Bedürfnis des Menschen nach Gemeinschaft zu dienen. Veränderte Lebensbedingungen fordern hierbei auch veränderte Formen. „In the postmodern society group membership is more fluid and porous than in modern society“, so Gerard Delanty (2003:131). Die, durch hohe Flexibilität und Beweglichkeit geprägte Arbeits- und Lebenswelt, fordert flexible und bewegliche Gemeinschaftsformen. Hierzu schreibt Anke Krohmer (1998:15):

Tatsächlich leben wir kaum noch nach traditionell vorgegebenen Mustern. Stabile Familienverhältnisse sind uns zunehmend fremd. Wir haben gelernt, dass wir unter Umständen ohne Beziehungen auskommen müssen, die als lebenslang angesehen werden können.

Gemeinschaft ist, unterstützt durch neue Kommunikationsmittel⁷, nicht mehr an einen Ort gebunden. So fasst Suzanne W. Morse (1999:244) zusammen:

Im Laufe der letzten zehn Jahre hat der Begriff „Gemeinschaft“ (Community) eine neue Bedeutung erhalten. Eine Gemeinschaft wird nicht mehr durch geographische Grenzen oder einen ethnisch-kulturellen Hintergrund bestimmt. [...] Vielmehr scheint sich die Weiterentwicklung des Begriffes Gemeinschaft an zwei neuen Schwerpunkten auszurichten: zum einen an der Gemeinschaft, die sich aufgrund gemeinsamer *Interessen* konstituiert, zum anderen an der Gemeinschaft, die auf *Beziehungen* beruht.

⁷ „Das Internet und andere neue Kommunikationstechnologien schaffen immer bessere Voraussetzungen für hochspezialisierte und auf persönliche Interessen ausgerichtete Gemeinschaften“, so Marshall Goldsmith (1999:127).

Postmoderne Gemeinschaft ist also beziehungs- und interessenorientiert und, so Gerard Delanty (2003:132): „nomadic, highly mobile, emotional and communicative.“ Es ist eine flexible, kommunikative Beziehung, die nicht in starren Bindungen existiert (Delanty 2003:136). Postmoderne Gemeinschaft ist in erster Linie Freundschaft auf individueller Basis. Hiervon sind auch die familiären Bindungen betroffen. „The two- or single – parent family is not always a self – sufficient unit and underlying it is very often a personal community of friends [...] (Delanty 2003:144). Es wird deutlich, dass auch die traditionellen Gemeinschaften eine postmoderne Modifikation erfahren.

Postmoderne Gemeinschaft ist eine bedürfnisorientierte Gemeinschaft mit der Möglichkeit der freien Wahl, so Marshall Goldsmith (1999:124). Zusammenfassend gesehen ist sie, im postmodernen Ideal, eine freiwillige, bedürfnis-, beziehungs- und interessenorientierte Freundschaft. Sie realisiert sich in den verschiedenen Formen sozialen Miteinanders. Als spezielle Ausprägung ist hier besonders die, erst in den letzten Jahren möglich gewordene, sogenannte „virtuelle Gemeinschaft“ zu nennen. Diese definiert Howard Rheingold (1999:131):

Wie jede andere Gemeinschaft ist auch eine virtuelle Gemeinschaft eine Ansammlung von Menschen, die sich einem bestimmten /(losen) sozialen Vertrag verpflichtet fühlen und die bestimmte, ausgewählte Interessen teilen.

Der große Vorteil dieser virtuellen Gemeinschaften liegt laut Rheingold (1999:132) darin, dass Vorurteile dem Anderen gegenüber nicht so schnell entstehen, da die fehlende visuelle Komponente das Lesen der eigentlichen Nachricht erfordert. „In virtuellen Gemeinschaften können wir Menschen erst kennenlernen und uns dann dazu entschließen, sie von Angesicht zu Angesicht zu treffen“ (Rheingold 1999:133). Diese Gemeinschaften sind Instrumente, so Rheingold (1999:133) weiter, die Menschen aufgrund gemeinsamer Interessen miteinander verbinden, d.h., dass sie zunächst und primär Interessengemeinschaften sind. Ihre Nachteile gründen auf der Tatsache, dass sich die Kommunikation auf den reinen Informationsaustausch beschränkt und sowohl verbale, als auch verschiedene Ausprägungen nonverbaler Kommunikation nicht entstehen können. Weitere Nachteile ergeben sich laut Rheingold (1999:135) aus der „asynchronen und One-to-many-Natur der Online – Kommunikation“.

Gemeinschaft und Beziehung in der Postmoderne zentrieren sich um das persönliche Interesse und Bedürfnis des Individuums und bewegen sich damit innerhalb des Paradigmas der Individualisierung des Menschen. „Man kann den Individualismus als „Zwillingsbruder“ der subjektiven Bedürfnisorientierung bezeichnen“, so Wolfgang Nestvogel (2004:45). Die Gemeinschaftsformen sind so vielfältig, wie die Lebensentwürfe

der Menschen. Gemeinschaftszugehörigkeiten wechseln mit dem Wechsel der jeweils individuellen Lebenskonzeption. Der Mensch auf der Sinnsuche und damit auch auf der Suche nach sinngebender Gemeinschaft, dient als bedürfnisbefriedigendes Objekt des Anderen. Otmar Meuffels (2001:161) stellt fest: „Das Ich reduziert sich in seiner Begründung und Bestätigung auf sich selbst und ersetzt in diesem Zusammenhang das Du durch ein handhabbares Es – sei es der benutzte Mitmensch oder der Gegenstand (z.B. der Computer).“ Nun ist dies die Folge einer weithin falsch verstandenen Individualisierung. Die Chancen, die die Postmoderne in Form einer prinzipiellen Wahlfreiheit und in der Befreiung von Zwangsgemeinschaften bietet, sind ebenso offensichtlich, wie die Gefahren einer Freiheit ohne sinngebenden Maßstab. Auf eine dieser Gefahren soll sich nun der Blick richten.

2. Die Isolation des Individuums

Wie gezeigt, ist auch der Postmoderne der Gemeinschaftsgedanke nicht fremd, denn, so Stephan H. Pfürtnner (1991:95): „Menschen können auf die Dauer nicht ohne Sinn- und Wertbeziehungen leben.“ Der Mensch wählt sich die Gemeinschaft, die seinen Bedürfnissen und Möglichkeiten entspricht. Er hat die Möglichkeit, *die* Gemeinschaft, die er als Eingrenzung seiner Freiheit und Entfaltung erfährt, zu verlassen.⁸ Nun ist der Freiheitsbegriff für postmodernes Denken ja primär die Abkehr von, und die Dekonstruktion der, Vorgaben der Moderne. Dorothee Sölle (1993:32) schreibt bezüglich der Postmoderne: „Sie spricht vom „unüberschreitbaren Recht hochgradig differenzierter Wissensformen, Lebensentwürfe, Handlungsmuster“ und weiter an derselben Stelle: „Das Entscheidende an der Postmoderne ist, das ein Meisterdiskurs nicht existiert: es gibt keine Welterklärung, die von allen angenommen wird.“ Dem entstandenen Sinnvakuum hat sie die Wahlfreiheit eines Individuums entgegengesetzt, welches sich die Kriterien für seine Wahl nun selbst erschließen muss. Hierzu schreibt Otmar Meuffels (2001:13): „Die postmoderne Zeit beschenkt den Menschen mit einer unendlichen Fülle von Freiheitsmöglichkeiten. Er besitzt die Möglichkeit, sich freiheitlich seinen ganz eigenen Lebensentwurf zurechtzulegen.“ Diese mannigfachen Angebote zur Sinngebung, stehen ihm in der Pluralität aber gleichwertig zur Wahl. „Er ist zur (Wahl-) Freiheit verdammt und muss die Verantwortung für sein Leben ganz allein tragen“ (Nestvogel 2004:45). In seiner Wahl ist er auf sich selbst und seine subjektiven Bedürfnisse verwiesen. Diese sollen aber seiner Persönlichkeitsentfaltung, seiner

Individualisierung dienen. „Er möchte in Freiheit und Selbstbestimmung, ohne Fremdbestimmung, ein glückliches Leben realisieren, in dem er sich selbst verwirklichen kann“ (Meuffels 2001:15). Der Mensch weiß aber nicht, wer oder was er ist und kann somit auch nicht entscheiden, was seiner Persönlichkeitsentwicklung dient. „Das der Mensch sich nicht selbst begründen kann, gehört zu den zentralen Einsichten moderner Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie“ (Hempelmann 2003:38). Er ist schlussendlich auf der Suche nach sich selbst und in dieser Suche auf sich selbst gestellt, er muss, so Heinzpeter Hempelmann (2003:12), „[...] seine Wahrheit finden oder besser erfinden und als radikales Subjekt Schöpfer seiner eigenen Welt des Schönen, Wahren, Guten, Richtigen werden.“ Auf dieser seiner Suche hilft die postmoderne Gesellschaft dem Menschen, wie Rolf Eickelpasch (1999:76) festhält:

Die Auflösung hergebrachter Gewissheiten und Sinnwelten und die Vervielfältigung der Daseinsmöglichkeiten schafft ein Bedürfnis nach Orientierung und Lebenssinn, das von religiösen, politischen und kommerziellen Sinnlieferanten befriedigt oder auch ausgebeutet wird.

Der Mensch befindet sich in einer prinzipiellen Isolation als Suchender. Da ihm kein übergeordnetes Konzept sagen kann, welches die richtige Entscheidung ist, entscheidet er sich entweder gar nicht oder wechselt von Entscheidung zu Entscheidung. Er wird zum entwurzelten Wanderer zwischen den Möglichkeiten.

Als konkrete Äußerung dieser Entwurzelung wird eine soziale Isolierung empfunden, die von Lauth und Viebahn (1987:11) als: „das negative individuelle Erleben unzureichender Sozialkontakte“ bezeichnet wird. Dies Erleben resultiert aus einer „Ist-Soll-Diskrepanz“, die aus der subjektiven Erfahrung eines qualitativen Mangels in den Beziehungen des Menschen entspringt (Lauth & Viebahn 1987:11). Die Autoren (1987:12) resümieren:

Auf jeden Fall zeigen diese Untersuchungen, daß soziale Isolierung nicht gleichgesetzt werden kann mit geringen sozialen Kontakten oder mit Kontakten zu einem eingeschränkten Personenkreis. Es ist davon auszugehen, daß bei einer subjektiven Definition sozialer Isolierung die qualitativen Dimensionen der sozialen Situation wie die Intimität, der Austauschcharakter der Beziehungen, die Regelmäßigkeit der Kontakte, die Wählbarkeit der Kontaktpartner sowie die Vielseitigkeit der Kontakte von besonderer Bedeutung sind.

Trotz und gerade wegen seiner vielfältigen Möglichkeiten, kann der Mensch Einsamkeit erfahren. Der postmoderne Mensch, so Wolfgang Nestvogel (2004:45), empfindet angesichts

⁸ „Diese individualistische Grundhaltung hat in den letzten Jahren zu einer Schwächung von Parteien, Vereinen, Gewerkschaften und auch Kirchen geführt. Die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit und sozialem

seiner inneren Einsamkeit ein starkes Bedürfnis nach Geborgenheit und Freundschaft. Sein Bedürfnis nach Gemeinschaft wird aber nicht durch die Quantität, sondern durch die Qualität seiner Beziehungen gestillt. Nach Lauth und Viebahn (1987:15ff) begünstigen bestimmte Faktoren die Entstehung sozialer Isolation. Unter den Stichworten **a.** individuelle Faktoren, **b.** externe Erfahrungen, **c.** materiell-ökologische Situation und **d.** gesellschaftliche Strukturen und Prozesse, fassen die Autoren eine Vielzahl von Aspekten zusammen, die einer sozialen Isolierung vorangehen. Ohne Frage sind nicht alle Voraussetzungen sozialer Isolierung direkte Folge postmodernen Denkens, werden aber durch die prinzipielle postmoderne Orientierungslosigkeit gefördert. Ein äußerer Faktor, der die Isolation des Menschen fördert, ist das Leben in der Großstadt, welches nun bedacht werden wird.

2.1 Großstädtische Anonymität

Im Zuge der Industrialisierung haben die Großstädte, zu Ungunsten des ländlichen Lebens, in den westlichen Industrienationen immer mehr an Bedeutung gewonnen.⁹ Damit hat sich aber auch für viele Menschen die Form des Zusammenlebens geändert. „Die Gemeinschaft in einer agrarisch geprägten Gesellschaft ist verbindlich und zwingend“, so Peter F. Drucker (1999:17). Das Stadtleben hingegen definiert Drucker (1999:18) folgendermaßen: „Was die Stadt auf der einen Seite reizvoll machte, machte sie auf der anderen Seite anarchisch – ihre Anonymität und das nicht mehr von Zwang und Verpflichtung geprägte gemeinschaftliche Miteinander.“ Wo in der ländlichen Umgebung die soziale Gemeinschaft, mit all ihrer Unflexibilität, vorgegeben ist, muss sie in der Großstadt erst neu entwickelt werden (Drucker 1999:16). Sie muss neu erlernt werden, denn sie hat andere Inhalte als die Gemeinschaft ländlich geprägter Gebiete. „People in large cities tend to join special – interest groups, because there are more people at hand who share whatever the interest [...] may be“, so Henry J. Schmidt (1988:463) und weiter (Schmidt 1988:464): „[...] that the urban social systems are based more on choice, personal preference, interest and vocation and less on biological and

Engagement wird häufig von persönlichen Nützlichkeitsüberlegungen abhängig gemacht“ (Nestvogel 2004:46).

⁹ Dieser Trend setzt sich in anderen Teilen der Welt fort. Henry J. Schmidt (1988:458) hält fest: „The cities in developing countries are growing much faster than in the industrialized nations“, und weiter (Schmidt 1988:461): „The growth of primate cities (e.g., Lima and Bangkok) is particularly characteristic of the Third World where one fourth to one half of the population lives in one city.“ Brigitte Pilz (2001:39) schreibt diesbezüglich: „Mehr als 76 Prozent der Menschen in den Industrieländern wohnen heute in Städten. In England gibt es gar nur noch vier Prozent Landbewohner.[...] In den Entwicklungsländern beträgt der Grad der Urbanisierung 41 Prozent, Tendenz steigend.“ Es wird deutlich, dass die Problematik der großstädtischen Anonymität nicht auf die westlichen Industrieländer beschränkt bleibt.

geographical factors.“ Hinsichtlich der hinzu kommenden Geschwindigkeit der Veränderung stellt Drucker (1999:16) fest:

Der jetzige Prozeß hat nicht einmal ein Jahrhundert gedauert. Die Geschichte kennt keinen Präzedenzfall, es existieren bislang keine Strategien für das Management einer in erster Linie urbanen Gesellschaft, kaum angemessene Institutionen und nur sehr wenige Erfolgsgeschichten.

Offensichtlich ist urbane Gemeinschaft von anderen Inhalten geprägt, als die rurale und in einer Geschwindigkeit gewachsen, die wenig Zeit für natürliche Entwicklungsprozesse ließ. Andererseits ist zu bedenken, dass auch urbane Gemeinschaft einen Wachstumsprozess durchlaufen kann, da es eben nicht nur ländliche Immigranten sind, die die Städte bevölkern, sondern auch ihre Kinder in der zweiten und dritten Generation. „Wenn man in die Stadt zieht, erhält man seine Identität durch den Beruf und fast alle Beziehungen sind locker oder mehr oder weniger zufällig und beiläufig“ (Bakke & Hart 1990:37). Diese Feststellung von Bakke und Hart trifft ganz allgemein auf einen Ortswechsel zu, muss aber nicht zwangsläufig für Menschen gelten, die in einer Stadt aufgewachsen sind und so u.U. seit der Kindheit verschiedene Beziehungen aufgebaut haben.¹⁰ In Bezug zur Immigration in die Stadt schreibt Stephan H. Pfürtnner (1991:98):

Die Entwicklungsprozesse der modernen Industriegesellschaft haben zugleich aber auch mit der Migration von Millionen Menschen die schützenden Funktionen der früheren kulturellen, sozialen und politischen Strukturen für die Betroffenen verringert oder sogar aufgelöst. [...] Sie sind in der Migration weiter Kreise der ehemaligen Landbevölkerung in die städtischen Lebensräume zu sehen.

Die großstädtische Anonymität erwächst also zum Teil aus der Zusammenballung entwurzelter und damit heimatloser Menschen, die aus beruflichen oder ähnlichen Gründen in der Stadt wohnen. Ihre primäre Gemeinsamkeit ist die Erfahrung des Verlustes und des Hineingestelltseins in eine Menge ihnen fremder Menschen. Hierzu noch einmal Pfürtnner (1991:99): „Dieser Mangel an bergender Gesellung oder anderweitig tragender Gemeinschaft wird in der modernen Großstadtgesellschaft verdichtet in der Anonymität ihrer Bahnhofs- oder Hochhausviertel sichtbar.“

Weiter ist für die Isolation in der Großstadt paradoxerweise die räumliche Enge des Zusammenlebens wesentlich. Millionen Menschen mit jeweils ganz eigenem Bestreben

¹⁰ Was die Frage der Selbstidentifikation über den Beruf betrifft, stellt Rita Süßmuth fest: „Die Erwerbsarbeit ist das Medium, über das man sich und seinen Status in der Gesellschaft definiert. Die von Arbeitslosigkeit Betroffenen fühlen sich nicht mehr gefragt; sie vereinsamen, bekommen Selbstwertprobleme, werden in der Gesellschaft häufig diskriminiert, was sie ins soziale Abseits geraten lässt“ (Süßmuth, Rita 1999. Die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft: Welche neuen Herausforderungen werden die Gesellschaft verändern? in Hesselbein, Frances (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ).

zur Selbstverwirklichung teilen sich einen begrenzten Raum. Diese individuellen Lebenskonzeptionen sind aber oft genug nicht miteinander kompatibel, es kommt zu „Abstoßungsreaktionen“, zum Kampf der Egoismen. „Von der Bestimmung des Menschen als sozialem Wesen abgetrennt, erweist sich pure Individualität als unerträglicher Egoismus“ (Pfürtner 1991:91). Im besten Falle finden sich Gruppen von Individuen zusammen, deren Lebensentwürfe an mindestens *einer* Stelle kongruent sind. Dies sind die verschiedenen Interessengemeinschaften, aber auch bestimmte Subkulturen oder auch Zwangsgemeinschaften, wie sie im Zuge einer Ghettoisierung bestimmter Stadtteile zu Tage treten. Harald Podolsky (2001:115) beschreibt diese Ghettoisierung:

Neben den sozialen Risiken ist in jüngerer Zeit in unseren Städten die Herausbildung von sozialräumlichen Konstellationen zu beobachten, die selbst zur Ursache von Benachteiligung und Ausgrenzung werden können: eine schärfere soziale Segregation, durch die sich die marginalisierte Bevölkerung in bestimmten Quartieren konzentriert. Neben der subjektiven Abkoppelung kann soziale Isolation auch das Ergebnis von räumlicher Ausgrenzung sein. Oft bringt die eine Form der Ausgrenzung die andere mit sich.

Es entstehen „minoritätsspezifische Infrastrukturen“ (Meinhardt 1987:168), deren Ambivalenz Meinhardt verdeutlicht: „Die Homogenität von Wohnquartieren schränkt Außenkontakte und –erfahrungen ein und verschärft dadurch *Segregation und Isolierung*“, und andererseits: „Die subkulturelle Segregation hat eine lebenswichtige *Schutzfunktion*. Durch die Gewährung von Sicherheit und Geborgenheit bei der sukzessiven Auseinandersetzung mit der Aufnahmegesellschaft komme den Wohnquartieren die Funktion einer *Anpassungsschleuse* zu.“¹¹

Die Herausforderung einzelner oder kleinerer Gruppen, ihre Identität gegen die sie eng umgebenden Anderen zu verteidigen, isoliert sie schlussendlich. Hinzu kommt die persönliche Orientierungslosigkeit und Überforderung, die sich in den Anderen widerspiegelt. Es wird deutlich, dass sich großstädtische Anonymität aus verschiedenen Quellen speisen kann, dass sie jedoch jenseits ihrer Ursachen ein Faktum ist, welches sich durch die fortschreitende Urbanisierung noch verstärken könnte.

¹¹ Eine negative Folge wird in einem Zeitungsartikel von Uta Keseling (Wochenendmagazin der Berliner Morgenpost vom 8. Januar 2006:4) unter dem Titel „Parallelgesellschaft“ deutlich. Sie beschreibt zwei parallel zueinander verlaufende Straßen in Berlin-Kreuzberg, die eine ein sozialer Brennpunkt, die andere eine gutbürgerliche Wohnidylle. Es entstanden auf engstem Raum, zwei voneinander getrennte soziale Subsysteme. Dies ist ein konkretes Beispiel für die, von Meinhardt aufgezeigte Segregation und Isolierung.

2.2 Der Mangel an Kommunikation

Die mannigfaltigen Kommunikationsmöglichkeiten der postmodernen Gesellschaft, ermöglichen einen immensen Datenfluss. Mangelnde Kommunikation resultiert nicht primär aus mangelhaften Möglichkeiten. Gleichwohl wurde schon deutlich, dass z.B. in der Kommunikation einer virtuellen Gemeinschaft, verbale und nonverbale Aspekte zu Gunsten eines reinen Informationsflusses in den Hintergrund treten. Es geht grundlegend um die mangelnde *Qualität* der Kommunikation. Die inflationäre Informationsfülle erschwert es, wesentliche Inhalte von den Unwesentlichen zu unterscheiden. Das Informiertsein allein ist noch keine Kommunikation. Die Botschaft muss eine Relevanz für Sender und Empfänger haben, um eine Kommunikation und damit eine Beziehung aufzubauen. Sie muss dem Menschen „nahe gehen“. Dies aber wird erschwert durch eine Individualisierung, die in Egozentrik ausartet, eine Orientierungslosigkeit, die den Anderen als Bedrohung empfindet oder durch eine Kommunikationsunfähigkeit infolge mangelnder sozialer Kompetenzen.

Kommunikation entsteht aus Inhalten, die die Kommunikanten persönlich betreffen. Um persönlich betroffen zu sein, muss der Mensch zwangsläufig Person sein. Hier aber kommt das postmoderne Dilemma der Sinn- und Identitätssuche zum Tragen. Wer nicht weiß wer er ist, weiß auch nicht was ihn betrifft oder betreffen sollte. Er kann die Informationsfülle nicht filtern, da ihm kein Raster zur Verfügung steht. So trifft ihn die Datenflut weit gehend schutzlos und er verweigert im Extremfall jegliche Kommunikation oder beschränkt sie auf den reinen Austausch von belanglosen Informationen. Hier liegt der qualitative Mangel der Kommunikation begründet. Sie ist in vielen Fällen zum unpersönlichen Datenaustausch degeneriert. Letztlich ist es die fehlende Selbstbegründung des Menschen, die postmoderne Sprachlosigkeit, die persönliche Kontakte erschwert und damit wiederum die Persönlichkeitsbildung, da sich die eigene Identität an der Identität des Anderen formt. In diesem Sinne ist die mangelnde Kommunikation auch eine Folge der mangelhaft gefestigten Persönlichkeit des postmodernen Menschen.

2.3 Die fehlende Beziehungsfähigkeit

Der oben dargelegte Mangel an Kommunikationsqualität ist auch eine direkte Folge der fehlenden Beziehungsfähigkeit des postmodernen Menschen. Was für die Kommunikation gilt, gilt ebenso für die Beziehungsfähigkeit. Rudolf Affemann (1980:11) stellt fest:

Oftmals wird die Unfähigkeit, zu einer qualitativen Kommunikation zu gelangen, überspielt mit einer Unsumme quantitativer Kontakte. Man verwechsle also nicht Kontaktstärke, Kontaktfreudigkeit mit Gemeinschaftsfähigkeit. Viele flüchten aus der Unfähigkeit, sich tief in einer personalen Gemeinschaft zu binden, in die Menge loser, oberflächlicher, unverbindlicher Kontakte.

Kommunikations- und Beziehungsfähigkeit stehen also offensichtlich in enger Relation zueinander.

Der Mensch als „Vagabund in wechselnden Sinnsystemen“ (Eickelpasch 1999:73), ist auf der steten Suche nach der eigenen Identität. „Das Individuum wird in der Spätmoderne zum **„Sinnbastler“**, der sich aus den vorhandenen Lebensstilen sein eigenes Lebensstil-Paket, seine **„Patchworkidentität“** zusammenstellt“ (Eickelpasch 1999:74). In diesem Sinne schreibt Karl Otto Hondrich (2004:34): „Vorgegebene oder Herkunftsbindungen werden ersetzt durch neue Bindungen, die die einzelnen selbst wählen und zusammenstellen. „Bastelbiographie“ heißt das Zauberwort.“ Der Mensch ist in gewissem Sinne immer „unfertig“. Diese prinzipielle Ungewissheit über die eigene Identität, macht eine gute Beziehung aber fast unmöglich. Entweder der Mensch wird zum Egozentriker, der eine angenommene Identität verteidigt oder er sucht eben diese Identität in der Beziehung zu einem Anderen (der evtl. das Gleiche sucht). Hier wie dort ist es das mangelhafte oder fehlende Selbstbewusstsein, das die Beziehung erschwert, wenn nicht unmöglich macht. Beziehung in diesem Sinne ist eine Verbindung zwischen zwei definierten Personen und nicht zwischen undifferenzierten Möglichkeiten.

3. Die Folgen für den Einzelnen

Das Leben in einem postmodernen Umfeld und der, damit einhergehenden Verunsicherung, Orientierungslosigkeit und Isolation, bleibt nicht ohne Folgen für den Menschen. Wie gezeigt, ist der Mensch als entwurzelter Wanderer in der Pluralität, auf der Suche nach einer tragfähigen Lebenskonzeption, die ihm eine Identität verschafft, indem sie seiner Existenz eine sinnvolle Grundlage gibt und seinem Bedürfnis nach Gemeinschaft nachkommt. In einer sich rasant verändernden Welt, ist er äußeren Existenzängsten ebenso schutzlos preisgegeben, wie der inneren Sinnkrise. „Das Menschengeschlecht ist schnell geworden“, so Eugen Fink (1987:57) und weiter: „nicht nur mit Autos, Flugzeugen und ähnlichen Vehikeln, auch im Verbrauch sozialer Formen und Gesellschaftssysteme; was früher in Jahrhunderten wuchs, vollzieht sich jetzt in wenigen Jahrzehnten.“ Dies bestätigt Christa Meves (1980:54): „Unser

modernes technisiertes Leben hat eine gefährliche Tendenz zur Entpersönlichung des Menschen.“

Der Mensch hat nun verschiedene Möglichkeiten darauf zu reagieren, entsprechend seinem Charakter und den äußeren Umständen. Bei aller Verschiedenartigkeit der Reaktionsmöglichkeiten, lassen sich m.E. doch Grundlinien aufzeigen, die einer ersten Einordnung dienlich sind. Auf der negativen Seite sind eine fortschreitende Sprachlosigkeit, sozialer Rückzug, sowie Extremreaktionen zu nennen. Auf der positiven Seite stehen Reaktionen wie verstärktes soziales Engagement und ehrenamtliche Initiative. Beides wird nun in den nächsten Abschnitten bedacht werden.

3.1 Die fortschreitende Orientierungs-, Perspektiv- und Sprachlosigkeit

Die Welt des 20. und beginnenden 21. Jahrhundert ist eine Welt im Umbruch. Dies bezieht sich nicht nur auf die Denkschemata von Moderne und Postmoderne, auch Industrialisierung und beginnende Deindustrialisierung, der sogenannte „Bit Bang“¹², politische und soziale Entwicklungen, aber auch der Klimawandel oder die Angst vor Terroranschlägen, machen die Welt zu einem, als unsicher empfundenen Ort. Dem postmodernen Menschen fehlt der Rahmen, diese Veränderungen sinnvoll einzuordnen. In diesem Sinne äußert sich Dorothee Sölle:

Bejaht wird eine nichttotalitäre Totalität der radikalen Pluralität, oft „Toleranz genannt. *Anything goes*, alles ist möglich, war zunächst für die Ästhetik gemeint, der moralische Imperativ, der daraus folgt, geht aber viel weiter; *keep your opinions open*, lege dich nie fest, es ist jederzeit auch anders möglich...“

Dem Menschen fehlt der sichere Halt in der unsicheren und unübersehbaren Veränderung seiner Umwelt. Eine Lösung der Menschheitsprobleme wie Armut, Hunger, Krankheit und Krieg scheint nicht in Sicht, mehr noch, sie scheinen sich zu intensivieren. Ohne sinnstiftende Metaebene, kann der Mensch sich noch nicht einmal dem Fatalismus zuwenden, da die Vorstellung eines unentrinnbaren Schicksals nur menschliches Konstrukt, nur eine neue Metaebene wäre und damit abzulehnen ist. Hier ist aber mit Pfürtnier (1991:95) festzuhalten: „Menschen können auf die Dauer nicht ohne Sinn- und Wertbeziehungen leben [...] Unerlässlich jedoch ist konkrete Sinngebung des Lebens, die den Ablauf des Alltags inspiriert.“ Der Mensch kann die globalen Entwicklungen weder einordnen, noch benennen, er steht den Veränderungen orientierungs- und sprachlos gegenüber. Es ist eine

Perspektivlosigkeit, die in die Resignation, aber auch in die Revolution, wobei das eine wie auch das andere eine Überreaktion ist, führen.

3.2 Der soziale Rückzug

Ein sozialer Rückzug kann ohne Frage verschiedene Ursachen haben und ist nicht nur als Folge der Postmoderne zu sehen. Lauth und Viebahn (1987:24f) geben individuelle Ursachen wie z.B. Schüchternheit, geringes Selbstwertgefühl, mangelnde soziale Kenntnisse und Fertigungsdefizite, aber auch ein ungenügendes elterliches Modellverhalten bzw. den Erziehungsstil, als mögliche Ursachen sozialer Isolation an. Sicherlich ist auch hier immer wieder zu fragen, in wie weit postmodernes Denken als Ursache oder zumindest als verstärkendes Element einen Anteil an diesen Entwicklungen hat und hier somit Folgen einer gesellschaftlichen Gesamtentwicklung zu lokalisieren sind. In dieser Hinsicht äußert sich Christa Meves (1980:58):

Gemeinschaft zu praktizieren in einem Status hochgezüchteter Liberalität der Individuen scheitert wiederum an der immer geringer werdenden Anpassungsfähigkeit und –bereitschaft des einzelnen. [...] Unsere liberale Demokratie gebiert auf dem Boden überspitzter Individualität einen neuen Menschentyp: den Single, den Einzelgänger, den Menschen, der sich aller verbindlichen Gemeinschaft, auch der Ehe und Familie, entzieht.

Sozialer Rückzug als direkte Folge der Postmoderne ist letztlich ein Zeichen der Resignation. Es ist die Flucht ins Private, das zum Bollwerk gegen eine unberechenbare und unverständlich gewordene Welt ausgebaut wird. Die Beziehungen werden auf einen engen Kreis scheinbar verlässlicher, und damit Kontinuität verheißender, Menschen beschränkt. Der Mensch kann die globalen Entwicklungen nicht verstehen und wird zum Schöpfer und Bewahrer einer überschaubaren, handhabbaren und damit sicheren kleinen Welt. Alles Fremde, vor allem der fremde Andere, wird misstrauisch als potentielle Bedrohung betrachtet und, wenn nötig, vehement bekämpft.

3.3 Die extremen Reaktionen

Eine weitere Möglichkeit auf die Gesamtsituation zu reagieren, ist der Rückzug auf Extrempositionen. Es ist die Beschränkung auf ein dualistisches Konzept, welches die Welt mittels einer Simplifizierung zu erklären versucht. Eine Aufteilung in gut und böse, richtig

¹² Gemeint ist die „dritte industrielle Revolution“, die den Übergang von der Industrie- zur Informationsgesellschaft bezeichnet.

und falsch oder, einfach gesagt, in schwarz und weiß, schafft einen überschaubaren Erklärungsrahmen für die Erfahrungswelt des Menschen. Als Fundamentalismus definiert es Stephan H. Pfürtner (1991:105):

Fundamentalismus ist Flucht ins Radikale, oft verbunden mit Gewalt, unter Verweigerung von hinreichender Realitätswahrnehmung, von Rationalität und Freiheitsentfaltung für Individuum und Gesellschaft. [...] Die Erfahrung des eigenen Unvermögens und der Ausweglosigkeit bis hin zur Lebensangst wäre die eigentliche fundamentalistische Antriebswurzel – Fundamentalismus wäre demnach Fluchtbewegung und Regression aufgrund hintergründiger Ängste, die in Aggression umschlagen.

Auf prägnanteste Art äußert sich dies in politischen oder auch religiösen Extrempositionen. Eine subtilere Art und Weise einen Extremstandpunkt einzunehmen, ist der oben aufgezeigte soziale Rückzug, der, in verschiedensten Facetten, die Welt in die beiden Pole „Ich“ und „der Rest“ aufteilt. An dieser Stelle ist auch die sogenannte „Spaß- oder Konsumgesellschaft“ zu nennen, in der sich der Mensch dem Dilemma zu entziehen versucht, indem er sich von demselben ständig ablenkt. Rudolf Affemann (1980:9) stellt fest:

Der Bürger der Konsumgesellschaft bezahlt folglich für seinen Lustgewinn im totalen Konsum mit einer mangelnden Entfaltung seines seelischen Seins. An die Stelle von innerseelischem Sein tritt Leere, an die Stelle zwischenmenschlicher Beziehungen Verkapselung.

Schlussendlich können diese Reaktionen als Hilferuf eines haltlosen und permanent überforderten Menschen gewertet werden. Es ist die Flucht vor dem, das sich als „Ausweglosigkeit vor den Herausgeforderten“ (Pfürtner 1991:105) aufgebaut hat. Pfürtner (1991:106) hält weiter fest: „Fundamentalismus ist somit *gesteigerter Konservativismus* der aus Lebensschwäche sich nicht den Herausforderungen des Neuen-Unbekannten stellen will.“ Damit stellt sich der Mensch aber wieder in eine Isolation, die ihn, und sei es in einer Gruppe Gleichgesinnter, erneut in eine Einsamkeit und Vereinzelung führt.

4. Die säkularen Lösungsansätze

Die oben geschilderten Problematiken werden von staatlicher und gesellschaftlicher Seite vielfach als solche erkannt. Staatliche und private Initiativen versuchen Abhilfe zu schaffen. Gemeinschaftssinn und soziales Engagement sollen gestärkt werden. Es ist einerseits der Kampf gegen einen überzogenen Individualismus, der die Gesellschaft zu segmentieren droht. Andererseits ist es der Kampf gegen die, oft unformulierten Ängste der Menschen, die zu extremen Reaktionen führen können. Somit ist es keine Gesellschaftsutopie oder ein Ideal,

sondern eine Notwendigkeit. Diese Initiativen sind begrüßenswert, da sie ein Feld von Möglichkeiten eröffnen, welches, fern von resignativer Stagnation, negative Folgen der globalen Entwicklung und auch der Postmoderne, zu beheben in der Lage sind. Dies soll im Folgenden kurz anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden.

4.1 Ein Erfahrungsbeispiel: Community organizing

Ein aus den USA stammendes Modell, die Menschen eines bestimmten Stadtteiles für ein soziales Engagement zu mobilisieren, ist das „community organizing“. Hierbei ist die Prämisse, dass in innerhalb einer Bürgerplattform nachhaltige Strukturen zur Verbesserung des Gemeinschaftslebens auf nachbarschaftlicher Basis entstehen. Es entsteht ein Raum der Kommunikation und des Miteinanders, der, im besten Falle, stark genug ist, um auch Einfluss auf politische und wirtschaftliche Entscheidungen, die Relevanz für die Gemeinschaft des betreffenden Stadtteiles haben, nehmen zu können. Dieser Ansatz geht in seiner Nachhaltigkeit weit über die Krisenintervention einer spontan entstehenden Bürgerinitiative hinaus, deren Lebensdauer mit dem Bestand des Problems, das zu ihrer Gründung führte, steht und fällt.

Die Bürgerorganisationen dieses neuen Typs respektieren Traditionen der Gemeinschaft und bauen auf ihre Werte auf. Es ist ein systematisches Zusammenbringen und Verbinden, um, wie bei einer Patchwork-Decke, Unterschiede und Differenzen zwischen den Leuten und ihren Institutionen zu einem größeren Ganzen zusammenzubringen (Chambers 1998:13).

Ziel ist es, nicht nur Einzelpersonen, sondern auch und gerade Organisationen und Institutionen, die jeweils eine größere Menge von Bürgern vertreten zusammenzubringen. Im Idealfall, wird ein professioneller Organizer als Mentor der Bürgerorganisation dienen (Chambers 1998:14) und in einem „Leadership Training“ Menschen dazu anleiten, die Organisation selbst zu erhalten und weiter zu entwickeln (Chambers 1998:15).

Allerdings, und dies ist eine Erfahrung des Verfassers in einem Berliner Stadtteil, steht und fällt ein solches Programm mit dem prinzipiellen Interesse der zu vereinigenden Privatpersonen und Organisationen. Der auf Nachhaltigkeit angelegte Ansatz des „community organizing“ verspricht keine schnellen, greifbaren Erfolge. Die häufig gestellte Frage: „Was bringt mir das, hier und jetzt?“, verwundert in einer postmodernen Gesellschaft nicht. Doch hiermit steht und fällt das Interesse der zu beteiligenden Organisationen und Personen. Eine Bürgerinitiative, die sich um ein konkretes, greifbares Problem herum organisiert, hat in dieser Hinsicht mehr Aussicht auf Erfolg, denn sie bietet die Verheißung, hier und jetzt

greifbare und messbare Ergebnisse zu erzielen. Es ist dem postmodernen Großstadtmenschen nicht leicht zu vermitteln, das langfristige Bindung und Engagement als vertrauens- und gemeinschaftsstiftende Maßnahme, eine Bedingung ist, um nachhaltige „Erfolge“ zu erzielen. Um in diesen Wachstumsprozess einzutreten, bedarf es eines prinzipiellen Umdenkens vom „Ich“ zum „Wir“ und das Verständnis, dass das „Ich“ im „Wir“ erst sein ganzes Potential entfalten kann. Nur so hat der, an sich positive Ansatz des „community organizing“, eine Aussicht auf Erfolg.¹³

4.2 Privates Engagement und staatliche Initiativen

Neben dem oben aufgezeigten Beispiel des „community organizing“, werden von privater und staatlicher Seite eine Vielzahl von Anstrengungen im sozialen Bereich unternommen. Hierbei ist aber zu beobachten, dass angesichts sinkender Budgets, von Steuerausfällen und steigenden Ausgaben in anderen Bereichen, staatliche Bemühungen immer stärker zurückgefahren werden müssen.¹⁴ Aus diesem Grunde und parallel dazu, steigt die Bedeutung der privaten Initiativen, die, in diesem Sinne, auch alle „gemeinnützigen Organisationen“ umfassen. Dieses private Engagement wird von Peter F. Drucker (1999:19), in Differenzierung vom politischen und privatwirtschaftlichen Bereich, als „dritter Sektor“ bezeichnet. Diesbezüglich schreibt Drucker (1999:20):

Denn nur die gemeinnützigen oder „Nonprofit“ - Organisationen können die enorme Vielfalt an Gemeinschaften gewährleisten, die wir brauchen – von Kirchen über professionelle Träger bis hin zu Sport- und Gesundheitszentren oder soziale Einrichtungen der Gemeinschaft, die sich um Obdachlose kümmern.

Es bleibt abzuwarten, ob dieser „dritte Sektor“ zukünftig in der Lage sein wird, diesem Anspruch zu genügen. Wie dem auch sei, staatliches und privates Engagement sind begrüßenswert, da sie den Mangel an Solidarität und Gemeinschaft erkennen und Abhilfe zu schaffen suchen. Wenn auch die Bewertung des Problems ohne Frage unterschiedlich ausfällt, so wird doch in seiner Benennung ein minimaler Konsens deutlich. Es besteht

¹³ Es ist erwähnenswert, dass mit diesem Ansatz in Berlin in verschiedenen Stadtteilen gearbeitet wurde und wird, jedoch nicht mit dem gleichen Erfolg. In Stadtteilen des ehemaligen Ostberlin wurden gute Erfahrungen gemacht, im ehemaligen Westberlin nicht. Es stellt sich hierbei die Frage, ob 40 Jahre Sozialismus nicht einen prinzipiellen Gemeinschaftssinn hinterlassen hat, der eine Arbeit wie die des „community organizing“ begünstigt, hat doch im Sozialismus das Individuum einen deutlich anderen Stellenwert als im postmodernen Kapitalismus. Dieser Thematik kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden, erscheint dem Verfasser aber als weiter bedenkenwerte und offenen Fragestellung.

¹⁴ Nichtsdestoweniger stellte die deutsche Bundesregierung, zusammen mit den Ländern und Gemeinden in den Jahren 1999 – 2003 Mittel in der Gesamthöhe von 800 Millionen Euro für das Programm „Stadtteile mit

Handlungsbedarf. Ein „Patentrezept“ zur Lösung dieses Problems existiert nicht und würde, angesichts der großen Bandbreite der Problematik, auch zu kurz greifen. Die große Chance liegt hier m.E. in der Erkenntnis der Notwendigkeit eigenständigen Handelns. Da, wo die Menschen nicht mehr auf staatliche Hilfen warten, sind sie herausgefordert, Eigeninitiative zu entwickeln, deren Ergebnisse infolge der eigenen Positionierung und Kraftanstrengung, wesentlich tragfähiger und nachhaltiger sein werden, als von außen herangetragene Lösungsansätze.

4.3 Die Perspektiven der weiteren Entwicklung

Wie gezeigt, wird das Problem der Vereinsamung und Isolation, die mangelnde Solidarität und Gemeinschaft, von Seiten der Gesellschaft nicht ignoriert. In der Definition eines Mangels, liegt aber auch die Frage nach seiner Abhilfe begründet. Es wurde deutlich, dass auch und gerade der postmoderne Mensch die Gemeinschaft sucht und braucht. Offensichtlich sind in den westlich geprägten Gesellschaften mannigfache Angebote zur Gemeinschaft vorhanden. Doch ebenso offensichtlich besteht ein Bedürfnis nach sicherer, Kontinuität verheißender Gemeinschaft, die die Postmoderne auf Grund ihrer Paradigmen so nicht ohne Weiteres anbieten kann. Es ist m.E. erstrebenswert, die in der Postmoderne gewonnene Freiheit und die Wiederentdeckung des Individuums als ein Grundbedürfnis des Menschen anzusehen, welches in Koexistenz und Ergänzung mit dem ebenso vorhandenen Bedürfnis nach Sinn, Sicherheit und Kontinuität auch und gerade in Bezug zur Gemeinschaft existiert. Die Gesellschaft der Zukunft muss das „sowohl als auch“ wiederfinden und gegen das, zu oft vorhandene „entweder – oder“ eintauschen.

Es wird sich zeigen, ob das Grundbedürfnis der Menschen nach Gemeinschaft und Lebenssinn, die Paradigmen der Postmoderne modifizieren wird und die Theorie so, anhand der praktischen Erfahrungen, an die Praxis angleicht und sie damit wieder dem Menschen dienstbar macht. Theorien und Lehrgebäude, die an den Menschen vorbeigehen, so zeigt es die Geschichte, haben keinen Bestand. Es bleibt zu hoffen, dass die positiven Errungenschaften postmodernen Denkens nicht in einer Dogmatik erstarren, die einen pluralistischen Zwang zur Freiheit postuliert, den Menschen in ein neues Korsett einschnürt und so, mit anderen Vorzeichen, gerade das aufrichtet, was sie an der Moderne zu Recht kritisiert hat.

besonderem Entwicklungsbedarf – die soziale Stadt“ bereit, welches den Aufbau selbsttragender Bürgerorganisationen beinhaltet (Podolsky 2001:121).

5. Zusammenfassung

Es wurde die Ambivalenz der Existenz des Menschen in der postmodernen Gesellschaft deutlich. Den großen Möglichkeiten, die die postmodernen Paradigmen eröffnen, stehen ebenso große Gefahren gegenüber. Der Befreiung des Individuums, steht die sinnentleerte Isolation des Einzelnen gegenüber. Individualisierung kann zur Egozentrik und Pluralismus zur Beliebigkeit führen. Postmoderne Gemeinschaftsformen können zur eigenen Bedürfnisbefriedigung missbraucht und die Auflösung tieferer Sinnebenen in die, von Furcht getriebene, Radikalität münden. Es ist offensichtlich, dass in der Postmoderne sowohl negatives, als auch positives Potential liegt. Es gilt also, die positiven Möglichkeiten auszuschöpfen und die negativen zu minimieren.

Wie aufgezeigt, ist der Mensch auf Gemeinschaft angewiesen, die er aber oft, aus falsch ausgelebter Selbstverwirklichung heraus, selbst verhindert. Dies liegt nicht zuletzt, und auch das wurde deutlich, an seiner grundlegenden Orientierungslosigkeit und der Sinnkrise infolge eines fehlenden Gesamtzusammenhangs. Im Extremfall *existiert* der postmoderne Mensch nur, da er sich selbst weder erklären noch verstehen kann. Dies treibt ihn aber in eine furchterfüllte Einsamkeit verschiedenster Ausprägung, die ihn vom Mitmenschen und schlussendlich von sich selbst trennt. Hier liegt die Chance und der Auftrag der Kirche begründet. Sie bietet eine sinnvolle Erklärung menschlichen Daseins und eine Gemeinschaft, die einen angstfreien Raum zur individuellen Selbstwerdung zur Verfügung stellen kann. Es ist die Verheißung für den postmodernen Menschen, ans Ziel seiner desorientierten Wanderschaft zwischen den Sinnwelten zu gelangen. Wie muss dieses Angebot der Kirche nun konkret aussehen? Wie gestaltet sich eine liebevolle Gemeinschaft, die den Menschen in einen angstfreien Raum einlädt? Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig, die grundlegenden Prinzipien biblischer Gemeinschaft offenzulegen, um in einem weiteren Schritt die Möglichkeiten ihrer praktischen Umsetzung zu bedenken.

II Koinonia: Gemeinschaft als Gegenkonzept zur postmodernen Isolation

Leitfrage: Wie sieht das biblische Verständnis von Gemeinschaft aus?

Dieses Kapitel stellt die Frage nach den biblischen Prinzipien von Gemeinschaft. Welche Grundstrukturen, die Gemeinschaft konstituieren, können aufgezeigt werden und lassen sich an dieser Stelle Strukturanalogien zwischen Altem und Neuem Testament nachweisen? Angesichts der Komplexität dieser Thematik ist es ohne Frage ein Wagnis, dies im begrenzten Rahmen eines Kapitels durchzuführen. Viele Aspekte werden nur angerissen, andere überhaupt keine Beachtung finden können. Dennoch wird es möglich sein, einen guten Überblick über die Grundstrukturen biblischen Gemeinschaftsverständnisses zu erarbeiten. Es ist m.E. sinnvoll, den Fokus zunächst gesamtbiblisch auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu richten. Von der Schöpfung bis zur Apokalypse ist deren Zerbruch und der Versuch ihrer Wiederherstellung das Leitmotiv der biblischen Texte, wenn nicht ihr hermeneutischer Schlüssel.¹⁵ Die funktionierende Beziehung zwischen Gott und Mensch ist die Grundlage für die funktionierende zwischenmenschliche Beziehung. Es erscheint geboten, dies in der Bearbeitung dieser Thematik aufzunehmen, und sich so auch in der Reihenfolge des biblischen Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe zu bewegen. Es wird also jeweils der Schwerpunkt auf der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch liegen. Von hier ausgehend werden dann die Aspekte der Gemeinschaft der Menschen untereinander bedacht.

Nach einem Überblick über die Ausprägungen von Gemeinschaft im Alten Testament, werden die neutestamentlichen Aussagen zur Gemeinschaft exemplarisch an der paulinischen und der johanneischen Vorstellung von Gemeinschaft, sowie an dem Zeugnis der Apostelgeschichte betrachtet. Nachdem die Begriffe *koinonia* und *ekklesia* im Verhältnis zueinander bearbeitet wurden, werden die Grundstrukturen biblischer Gemeinschaft im Blick auf ihre Aufgaben, vor allem im zwischenmenschlichen Bereich, dargelegt. Dieses Kapitel schließt mit einer Gegenüberstellung von biblischer Gemeinschaftsvorstellung und kirchlicher Organisation.

¹⁵ Es ist bedenkenswert, in wie weit sich dieser hermeneutische Schlüssel, so er denn einer ist, als Grundkonzept für eine gesamtbiblische Theologie eignen würde. Hier sei auf den guten Überblick über gesamtbiblisch – theologische Ansätze, den Brevard S. Childs in den Prolegomena zu seiner „Theologie der einen Bibel“ gibt, verwiesen. Childs, Brevard S. 1994. *Die Theologie der einen Bibel Band 1: Grundstrukturen*. Freiburg: Herder.

1. Gemeinschaft im Alten Testament: Ein Überblick

Das AT ist die Geschichte der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Es beschreibt ihre Entstehung, ihren Zerbruch und ihre sukzessive Wiederherstellung. Es ist die Geschichte der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, deren Qualität sich auch auf die Gemeinschaft der Menschen untereinander auswirkt. Der Mensch ist in seiner Gottesebenbildlichkeit zur Gemeinschaft mit Gott, zu seinem Gegenüber geschaffen. Mit seiner Kommunikationsfähigkeit ist er auf Beziehung hin ausgerichtet, die sich in seinem Miteinander mit Gott und mit dem Mitmenschen manifestiert. Als solcher tritt er im weiteren Sinne auch in Kommunikation mit der gesamten Schöpfung, die er gestalten und erhalten soll. Somit bezieht sich die Gemeinschaft im AT auf drei Ebenen, nämlich auf die Beziehung des Menschen zu Gott, dem Mitmenschen und der Schöpfung. Das AT erzählt nun von den Wechselfällen dieser Beziehung und vom göttlichen Bemühen die, durch den Sündenfall gestörte Beziehung wiederherzustellen. Damit verweist das AT aber auch über sich hinaus auf das NT, welches in der Person des Messias die Heilung dieser Beziehung anbietet.

Wenn in dieser Arbeit nun zwischen Gemeinschaft im AT und NT unterschieden wird, so geschieht dies um der diachronischen Struktur des AT willen. Die Ausprägung der Gemeinschaft ändert sich im AT im Zuge der fortschreitenden Offenbarung des Heilswillens Gottes. Als Höhepunkt der Offenbarung dieses Heilswillens, besitzt das NT eine eher synchrone Struktur, die auch den Gemeinschaftsbegriff homogener erscheinen lässt. Somit ist es nun die Aufgabe, die Konsistenz des biblischen Gemeinschaftsbegriffes anhand seiner Inhalte aufzuzeigen, die sich, so die These die hier den Zugang bildet, im AT und NT nicht unterscheiden.

1.1 Die Schöpfung

Der Mensch ist geschaffen als Gegenüber Gottes, welches mit ihm in Beziehung treten soll. Hierin ist er der Ausdruck der kommunikativen Liebe Gottes (Piennisch 1995:88). Die dem Menschen eigene Kommunikationsfähigkeit macht diese Beziehung möglich, denn „Gott handelt und redet, damit er Antwort bekomme, ebenfalls in einem Handeln und in einem Reden. Was im Alten Testament geschieht ist dialogisch“ (Westermann 1985:134). Gerade diese Fähigkeit zur Kommunikation, die sich im Senden, Empfangen und Verstehen von Botschaften äußert (siehe oben 1.2 D Kommunikation), ist ein wesentlicher Aspekt menschlicher Gottesebenbildlichkeit. Markus Piennisch (1995:90) drückt es folgendermaßen

aus: „Somit spiegelt die kommunikative Schöpfungsgestalt des Menschen die Grundstrukturen des kommunikativen Wesens Gottes wider. Diese Widerspiegelung der göttlichen Kommunikation konkretisiert sich in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der *imago dei*.“

Wie eingangs erwähnt, richtet sich die Kommunikation des Menschen zunächst auf Gott (*nach dem Bild Gottes schuf er ihn – Gen 1,27*), dann aber auch auf den Mitmenschen (*Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei – Gen 2,18*) und die gesamte Schöpfung (*und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren- Gen 2,15*). „Gott schuf den Menschen in seinem Bild, damit zwischen Schöpfer und Geschöpf eine kommunikative und kreative Entsprechung stattfindet“ (Piennisch 1995:90). Weiter schreibt Piennisch (1995:91) „Vielmehr übt der Mensch seine Kommunikationsbeziehung mit Gott in Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen aus.“ Vor dem Zerbruch der Gemeinschaft durch den Sündenfall war dieses Beziehungsgeflecht intakt und die Kommunikation ungetrübt, „Die Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf, sowie zwischen Mann und Frau war ungestört und vollkommen“ (Piennisch 1995:93). Nach der Störung der Beziehung zu Gott, kam es auch zum Brudermord an Abel und zur Verfluchung des Erdbodens. Der Mensch ist nunmehr geprägt von Selbstsucht (Bonhoeffer 2005:69). Mitmensch und Natur wurden zu Feinden des Menschen. Somit ist in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott das Potential zur funktionierenden Gemeinschaft auf der Mitmenschlichen und der Schöpfungsebene impliziert. Dies bestätigt Dietrich Bonhoeffer (2005:91): „Wie aber mit der urständlichen Gottesgemeinschaft auch die menschliche Gemeinschaft zerriß, so ist dort, wo Gott die Gemeinschaft des Menschen mit sich wieder herstellt, die Gemeinschaft unter den Menschen wieder hergestellt [...]“.“ Georg Braulik (2004:145) fasst es so zusammen:

Das *Buch Genesis* setzt mit der Schöpfung des Kosmos ein. Es schildert danach mit wenigen Strichen die Entwicklung menschlicher Zivilisation und Kultur, aber auch den Ungehorsam gegen Gott von Anfang an, durch den Rivalität und Gewalt anwachsen und die Menschheit ins Chaos schlittert. Schon hier zeigt sich, dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, im Guten wie im Bösen. Das bestimmt auch das Handeln Gottes, das noch vor seiner Sorge um den Einzelnen stets Gemeinschaftsdimension hat.

Es kann festgehalten werden, dass der Mensch als kommunikatives Geschöpf zur Gemeinschaft berufen ist. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil seiner Gottebenbildlichkeit und bezieht sich auf sein ganzes Sein in seiner Beziehung zu Gott, dem Mitmenschen und der Schöpfung. Sie ist „das Bindeglied sowohl zwischen Gott und Mensch, als auch zwischen Mensch und Mitmensch“ (Piennisch 1995:92). In diesem Sinne stellt Claus Westermann

(1985:147) zu Recht fest. „Im Alten Testament ist Theologie dialogisch; das Reden von Gott und das Reden zu Gott gehört zusammen.“ Die Kommunikation ist also grundlegender Bestandteil jeder Gemeinschaft und das Potential zu ihrer erfolgreichen Durchführung im Menschen wesensmäßig angelegt.

1.2 Der Bund am Sinai

Nach dem Zusammenbruch der Kommunikation und damit der ungetrübten Gemeinschaft des Menschen auf allen Ebenen im Sündenfall, beschreibt das AT nun die göttlichen Bemühungen, diese Gemeinschaft wieder herzustellen. Gott kommuniziert immer wieder mit einzelnen Menschen, die er so in ein besonderes Gemeinschaftsverhältnis zu sich setzt. Die Geschichten über die Erzväter geben hier ein schönes Beispiel (Gen 12, 1ff). Das Gottes Gemeinschaftswille sich über Einzelpersonen hinaus erstreckt, wird spätestens mit den Geschehnissen des Exodus und dem Bundesschluss am Sinai deutlich (Ex 19, 1ff). Dieser Bund ist der vorläufige Höhepunkt der Kondeszendenz Gottes, der sich neu auf den Menschen, und, in Gestalt des Volkes Israel, proleptisch auf die ganze Menschheit einlässt. Diese, im Bund geäußerte Herablassung, zielt auf die Herstellung von Gemeinschaft. In diesem Sinne schreibt V. Gäckle (1992:327) in seinem Lexikonartikel, dass der Begriff des Bundes: „auch ein Licht auf die Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“ wirft. Anhand dieses „Gemeinschaftsvertrages“, lassen sich nun weitere Grundlagen der Gemeinschaft aufzeigen.

In Deut 7, 7-9 wird deutlich, welche Voraussetzungen dieser Bundesschluss hat und welche Bedingungen erfüllt werden müssen, ihn aufrecht zu erhalten, d.h. mit anderen Worten, wie die Gemeinschaft zwischen Volk und Gott gelingen kann. Gott erwählt das geringste unter den Völkern aus Liebe und aus Treue zu seinem Eid an die Erzväter (Deut 7, 7f), nämlich der Landverheißung (Deut 1, 8). Grundlage ist also der Gemeinschaftswille Gottes, seine souveräne Entscheidung zur Kondeszendenz, begründet in seinem Wesen, das Liebe ist (1Joh 4, 16). „Die Bundesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk ist auf Liebe gegründet“, so Robertson McQuilkin (2003:23). Ohne den Willen zur Gemeinschaft entsteht keine Gemeinschaft. „[...] Jahwe hat sich sein Volk nicht als stummes Objekt seines Geschichtswillens, sondern zum Gespräch erwählt“, so Gerhard von Rad (1992:366). Der Wille Gottes zur Gemeinschaft ist eben gerade auch der Wille zur Kommunikation. Der Wille des Volkes zur Gemeinschaft äußert sich nun andererseits in der Erkenntnis des treuen Gottes

und im Halten seiner Gebote (Deut 7, 9). Dies fasst Markus Piennisch (1995:122) folgendermaßen zusammen:

Dabei findet die Liebe Gottes, die hinter der Erwählung und dem Bundesverhältnis steht, ihre Entsprechung in der Liebe des Volkes, indem das Volk die durch Mose kommunizierten Worte Gottes hält. Dementsprechend steht das Liebesgebot an Israel im Mittelpunkt des Bundesverhältnisses. [...] Der Bund Gottes mit Israel war daher ein kommunikatives Gemeinschaftsverhältnis mit dem Ziel der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk.

Gelingende Gemeinschaft, die in Bundesform gleichsam „vertraglich geregelt“ ist, beinhaltet demnach: **a.** den *Gemeinschaftswillen*, der sich in der Erwählung äußert, **b.** die *Liebe* als Motivation für diese Wahl, **c.** die Garantie der *Kontinuität*, d.h. der Verlässlichkeit, die hier in der Betonung der Treue Gottes zu seinem Bund bestätigt wird, **d.** die *Erkenntnis* des Vorhandenseins dieser Grundlagen und **e.** das Halten der *Gebote*, die dieses Zusammenleben regeln.

Es wird deutlich, dass der Bundesschluss am Sinai der Gemeinschaft dient. Wenn seine Essenz im Dekalog (Ex 20, 1ff) lokalisiert werden kann, so ist die Erfüllung dieses Zehnwortes nichts anderes als die Voraussetzung für die Kontinuität gelingender Gemeinschaft. Gott will funktionierende Gemeinschaft zwischen sich und den Menschen und auch zwischen Mensch und Mensch. Am Beispiel des Volkes Israel wird für alle Völker deutlich, wie dies gelingen kann. So schreibt Dietrich Bonhoeffer (2005:93):

Was war die israelitische Gottesgemeinde? Sie war das Volk, daß Gott als Kollektivperson erwählt hatte; sie war konstituiert durch das Gesetz Gottes. Gesetz Gottes ist für Israel die recht gehörte Berufung. Gesetz und Berufung gehören zusammen. [...] Weil das Volk als Kollektivperson berufen ist, darum ist Erfüllung des Gesetzes Erfüllung des Rufes Gottes, ein Volk Gottes, heilige Gottesgemeinde zu sein. Darum ist in der Idee der Berufung wie des Gesetzes Gemeinschaft intentional gegeben.

Der Sinaibund ist hierbei allerdings nicht das Konstitutivum der Gemeinschaft, sondern ihr Ausdruck. Das Halten der Gebote folgt der Erkenntnis der Liebe, Verlässlichkeit und des Gemeinschaftswillens Gottes. So bemerkt Werner H. Schmidt (1993:21) zu Recht: „Vor allen Forderungen bezeugt der Dekalog die von Gott gewährte Gemeinschaft.“ Dies bestätigt Gerhard von Rad (1992:209): „Eine der höchsten Prädikationen, mit denen Israel diese Gebote rühmte, war die, dass sie „gerecht“ waren, d.h. in ihrer Offenbarung hatte Jahwe seine Gemeinschaftstreue gegenüber Israel bewiesen.“ Das Halten der Gebote ist die Wirkung der Gottesgemeinschaft, ohne die die Gebote nicht zu halten sind. Dies wird in der Geschichte Israels zur Genüge deutlich. Die durch den Bund und dem damit verbundenen Opferdienst im

Kultus zugeeignete Gerechtigkeit, ist für Gerhard von Rad (1992:382): „[...] der Maßstab nicht nur für das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch für das Verhältnis der Menschen untereinander.“ Der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit, so Gerhard von Rad (1992:385), ist kein spezifisch forensischer, sondern „umspannt das ganze Leben der Israeliten, wo immer sie sich in einem Gemeinschaftsverhältnis vorfinden.“ Die Rechtfertigung als eine grundlegende Bedingung des Bundes, zielt auf die Gemeinschaft. Paul Tillich (1957:39) setzt die Gerechtigkeit in bezug zur Liebe: „Nur Liebe kann berechnende Gerechtigkeit in schöpferische Gerechtigkeit verwandeln. Liebe macht Gerechtigkeit gerecht.“ In der Folge bezieht Tillich (1957:39) diese liebende Gerechtigkeit konkret auf die Gemeinschaft:

Nein, wir wollen eine Liebe, die von Gerechtigkeit geformt und gestaltet wird, eine Liebe, die den Anspruch des Anderen auf Anerkennung seines Wesens achtet, aber auch unseren eigenen Anspruch auf Anerkennung unsres Wesens, vor allem auf Anerkennung der Tatsache, daß wir Person sind.

Auch die Gerechtigkeit, die sich in Bund und Gebot äußert, zielt auf die Herstellung von Gemeinschaft. Eine gute Zusammenfassung bietet noch einmal Werner H. Schmidt (Schmidt 1993:22):

Das Gottesverhältnis wird nicht durch menschliches Tun konstituiert; die Rechtsordnung setzt bereits die Gemeinschaft voraus, braucht sie nicht hervorzubringen und zu begründen [...] Die Gebote wollen keine Autorität aufrichten, sondern das bereits bestehende (also „voraus-gesetzte“) Gottesverhältnis ordnen oder bewahren. Sie schaffen nicht etwa die Gemeinschaft, sondern regeln sie [...].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Bundesschluss am Sinai wichtige Grundlagen der Gemeinschaft deutlich werden. Hierzu noch einmal abschließend Markus Piennisch (1995:125):

Dabei ist die Grundlage dieser Beziehung stets ein mit dem Menschen geschlossener *Bund* (Noah, Abraham, Mose). *Nur innerhalb dieses Bundesverhältnisses gewährt Gott dem Menschen ein persönliches Kommunikationsverhältnis mit ihm.* (Kursiv durch Piennisch).

Liebe, Gemeinschaftswille und Verlässlichkeit, sowie ihr Erkennen, d.h. ihre Anerkennung, sind wesentlich für ein verantwortungsbewusstes Gemeinschaftsleben, welches sich im Dekalog äußert. Wie grundlegend dieses Erkennen ist, wird im nächsten Abschnitt deutlich werden.

1.3 Das Erkennen

Wie gezeigt, ist das Erkennen der grundsätzlichen Bereitschaft Gottes zur Gemeinschaft, seiner Liebeswahl und seiner Treue, wesentliche Voraussetzung für das Leben in seiner Gemeinschaft, für das Halten der Regeln, die für diese Beziehung gelten. Nun umfasst der Begriff „Erkennen“ im biblischen Gebrauch weit mehr als nur ein bloßes Wahrnehmen. „*w'jadata ki jahwe elohecha*“ (Deut 7, 9), erkenne, dass Jahwe dein Gott ist, verwendet das Verb *jadah*. Die LXX übersetzt *jadah* mit *gnosä*. Der Begriff *jadah* beinhaltet das Wortfeld wahrnehmen, erkennen, verstehen, kennenlernen, vertraut sein und auch beiwohnen (Fohrer 1997:103). Der Begriff *gnosis*, den die LXX hier zur Übersetzung heranzieht, besitzt ein engeres Wortfeld, welches hauptsächlich die Erkenntnis, das Erkennen, aber auch das Wissen und die Bekanntschaft umfasst (Bauer 1971:324-325). Es wird deutlich, dass „Erkennen“ im alttestamentlichen Gebrauch weit über ein rein intellektuelles Verstehen, geschweige denn ein rein optisches Wahrnehmen hinausgeht. Im umfassenderen Sinne ist es ein verstehendes „In-sich-aufnehmen“, ein Vertrautsein, das gerade auch durch den Gebrauch des Begriffes für den Beischlaf (Gen 4, 1. 17. 25) deutlich wird. In dieser Hinsicht ist das tiefe vertraut sein mit Gott, das Verständnis seines Wesens und Willens, eben das Erkennen Gottes, die Voraussetzung und Grundlage für die Gemeinschaft mit ihm, aber schlussendlich auch für die gelingende Beziehung zum Mitmenschen.

Das Erkennen Gottes, ja des Religiösen an sich und damit des Transzendenten, fasst W. Stache (1958:558) so zusammen:

Der Erkenntnisgrund religiöser Wirklichkeit liegt danach im *sensus numinis*, der Föhlung mit dem Heiligen, die sich im *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans* und in der *maiestas*, der allem Gegenständlichen überlegenen Mächtigkeit des Heiligen äußert.

Dies bedeutet, dass sich das Erkennen auf eine tiefere Ebene der Erfahrung erstreckt, es ein Mysterium ist, welches sich erst durch die Kondezendenz des heiligen Gottes offenbaren kann. Die Erkennbarkeit Gottes ist in der Bereitschaft Gottes sich bekannt zu machen, erkennbar zu sein, begründet (Barth 1958:70). Erkennen ist Erfahren. Dies bestätigen LaSor, Hubbard und Bush (1990:402), indem sie die Gotteserkenntnis definieren: „Bei der Gotteserkenntnis geht es nicht darum, dass man viel „über Gott“ weiß, sondern dass man ihn selbst kennt. Gefragt ist der personale Bezug, der sich in Liebe und Gehorsam äußert.“ Die Autoren stellen weiter einen Bezug zwischen Gemeinschaft und Erkennen her, indem sie schreiben (LaSor, Hubbard & Bush 1990:402): „Im AT erwächst die rechte Erkenntnis aus der Lebensgemeinschaft mit einer Person bzw. aus der persönlichen Begegnung mit einer

Sache. Aus Gemeinschaft wächst Erkenntnis.“ Insofern ist das Erkennen Erfahren der Gemeinschaft, im Rahmen derer das Vertrautsein, das „In-sich-aufnehmen“ des Anderen wächst und so eine Vertiefung des Erkennens produziert. Gisela Kittel (1993:184) sieht darüber hinaus die Komponente der Fähigkeit Macht auszuüben und verdeutlicht dies anhand der Versuchungsgeschichte:

Der hebräische Begriff des Erkennens schließt das Vertrautwerden mit dem Erkannten, den erkennenden Umgang, das Verstehen und Können ein. So zielt also der Wunsch nach der Erkenntnis des Guten und Bösen auf ein Macht-Gewinnen über alle Dinge, auf ein Allmächtig-Werden so wie Gott.

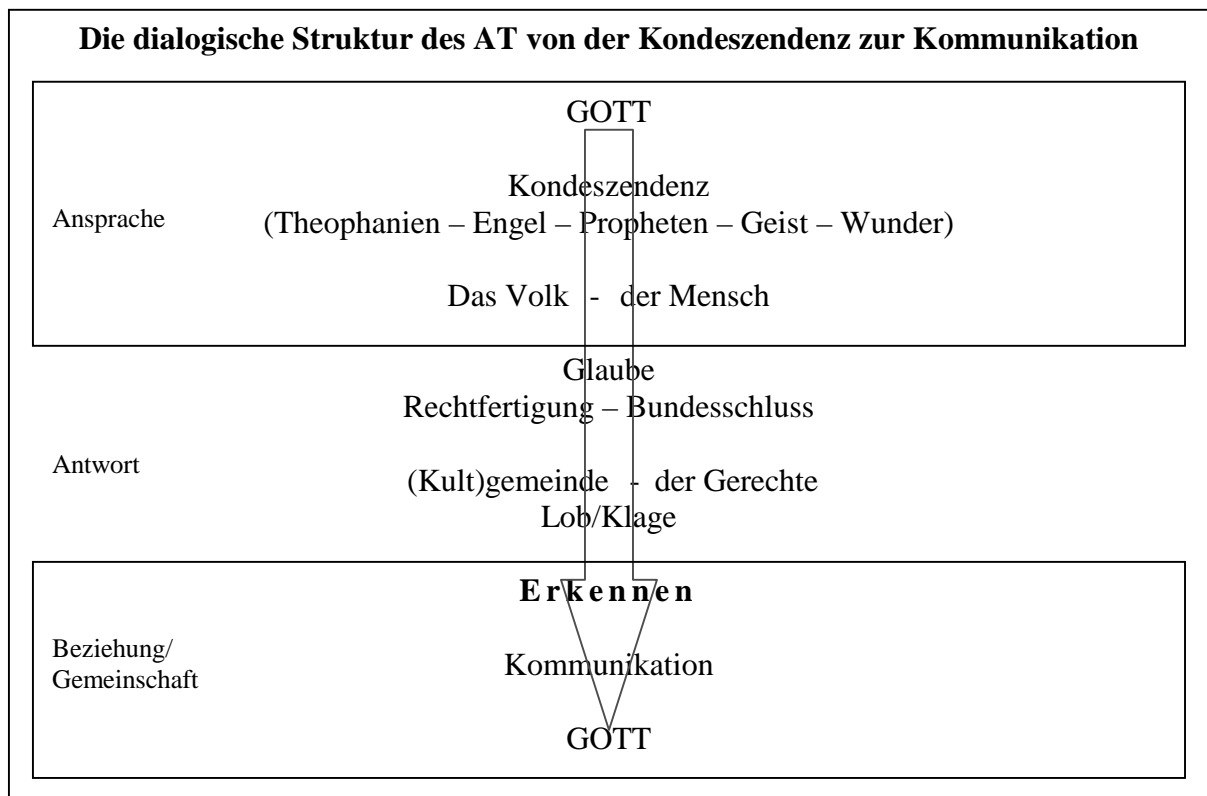
Dies zielt im Sinne eines „Wissen ist Macht“, auf die Kontrolle durch Verstehen. Kittels Definition bezieht sich nicht auf die Beziehung zu Gott oder Mensch, zeigt aber eine Dimension des Erkennens, die durchaus auch auf anderen Beziehungsebenen zum Tragen kommt (z.B. Machtmissbrauch).

Karl Barth (1958:9) zeigt auf, worum es für ihn in der Gotteserkenntnis geht: „Mit Gott in seiner Beziehung zum Menschen, aber auch in seiner Unterscheidung von ihm hat es die wirkliche Gotteserkenntnis zu tun.“ Auch für Barth geht es bei dem Erkennen Gottes um die Gemeinschaft mit ihm. Erkennen als Beziehungsbegriff betrifft deshalb konsequenterweise den ganzen Menschen in seinem Denken und Handeln (Schmidt und Delling 1971:103).

Erkennen und Gemeinschaft bedingen einander, denn Erkennen ist Erfahrung der Gemeinschaft. Somit ist Gotteserkenntnis auch Gotteserfahrung und in diesem Sinne Inhalt der Gottesgemeinschaft. Adolf Schlatter (1922:147) bezieht hier das Wesen Gottes als Liebe mit ein: „Darum fällt sie auch mit der Erkenntnis Gottes vollständig zusammen. [...] Weil sie das ist, was Gott ist, ist sie auch das, was er uns gibt, das, wodurch er erkannt wird und die Gemeinschaft mit ihm entsteht.“ Die Erfahrung, und damit das Erkennen, seiner Verlässlichkeit, Zuneigung und Liebe, lässt diese Gemeinschaft wachsen. Dies lässt sich ohne Weiteres auch auf die Beziehungen der Menschen untereinander anwenden. In diesem Sinne ist auch die Verheißung des Neuen Bundes in Jeremia 31, 31 – 34 zu verstehen. Alle können auf Grund der Rechtfertigung Gott in sich aufnehmen, ihn erkennen: *...sie alle werden mich erkennen...* (Vers 34). Der göttliche Maßstab, sein Gesetz, wird in ihrem Inneren sein (Vers 33), was, wie weiter unten deutlich werden wird, dem paulinischen „in Christus“ entspricht.

Bei aller Kürze dieser Darstellung wird doch deutlich, dass das AT die Gemeinschaft als einen Prozess beschreibt, der mit dem Willen zur Gemeinschaft, zur Kommunikation beginnt, wie er sich in der Kondeszendenz Gottes und der Erwählung

manifestiert. Es wird der Gemeinschaftswille, die Verlässlichkeit und die Liebe zum Anderen kommuniziert. Im be- und ergreifenden Erkennen wird die Botschaft empfangen und verstanden. Die Folge ist eine sich vertiefende Gemeinschaft, der dann auch das Halten der guten Verhaltensregeln dieser Gemeinschaft folgt. Dieser Prozess bezieht sich sowohl auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch, als auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. Schematisch kann dieser Prozess folgendermaßen dargestellt werden:



Es wird deutlich, dass erst die Herablassung Gottes und sein Bundesschluss mit dem Menschen das Erkennen und somit auch die gelingende Kommunikation und Gemeinschaft ermöglichen. Die Rechtfertigung, die Bedeckung der Sünde im kultischen Opfer (Lev 16, 1ff) ist hierbei ein Teil des Bundesschlusses. Hierbei wird das Volk (*ha'am*) zur Kultgemeinde (*qahal*) und der Mensch (*enosch*) zum Gerechten (*zadik*). Gewiss ist dies eine verkürzte Darstellung des Sachverhaltes, zeigt aber m.E. die wesentlichen Momente alttestamentlichen Gemeinschaftsverständnisses auf. Somit ist es eine brauchbare Grundlage, um im nächsten Schritt die Gemeinschaftsvorstellung des NT zu erarbeiten.

2. Gemeinschaft im Neuen Testament

Das NT hat, so wie auch das AT eine dialogische Struktur. Das kommunizierte Wort inkarniert in der Person des Messias Jesus. Der Dialog Gottes mit dem Menschen wird (be)greifbar. In diesem Wort Jesus Christus liegt das Zentrum des NT, er ist das zuletzt gesprochene Wort Gottes (Hebr 1, 2). Im Gegensatz zur fortschreitenden Offenbarung des AT, ist nun der Höhepunkt der Offenbarung erreicht. Deshalb weist das NT eine synchrone Struktur auf, das AT eine eher diachronische Struktur. Dies ist wesentlich für das Verständnis der neutestamentlichen Aussagen, gerade auch in Bezug zum Erkennen Gottes und zur Gemeinschaft, wie sie im letzten Abschnitt aufgezeigt wurden. Das Erkennen Gottes, das In-sich-aufnehmen, das Verstehen und Begreifen und damit die Beziehung zu ihm, ist abhängig von seiner Selbstoffenbarung, seinem Gemeinschaftswillen, sich dem Menschen mitzuteilen. Die sukzessive Offenbarung Gottes im AT, unterscheidet auch das Verhältnis Gottes zum Menschen an seinem jeweiligen Ort. Ein Noah weiß weniger von Gott als ein Abraham, der wiederum weniger von Gott weiß als ein Mose. Mit diesem Wissen ändert sich aber auch die Beziehung. Im NT ist die vorläufige Grenze dieses Wissens erreicht, so dass Jesus sagen kann: „*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen*“ (Joh 14, 9). Wenn nun über Gemeinschaft im NT nachgedacht wird, so muss diese Unterscheidung zum AT immer vorausgesetzt werden. Die Kommunikation und damit auch die Gemeinschaft, muss ja nun eine neue Qualität bekommen, denn wo das kommunizierte Wort zur kommunizierenden Person wird, werden Sender und Botschaft eins.

Zunächst werden exemplarisch die paulinische und johanneische Vorstellung von Gemeinschaft dargestellt. Danach wird das Zeugnis der Apostelgeschichte herangezogen. Die Beschränkung auf die nachösterlichen Ereignisse ist für die Frage nach der Gemeinschaft sinnvoll, da nach Pfingsten eine neue Qualität der Beziehung erreicht wird. Weiter wird nach der Bedeutung der zentralen Begriffe *koinonia* und *ekklesia* und ihrem Verhältnis zueinander gefragt. Nach einer Zusammenfassung wird die Aufgabe der Gemeinschaft und ihrer Teilhaber im Blickfeld stehen, um dann auf das Verhältnis von Gemeinschaft und Kirche als Organisation zu sprechen zu kommen.

2.1 Die paulinische Vorstellung von Gemeinschaft

Wenn Paulus von Gemeinschaft redet, so ist es für ihn zuerst die Gemeinschaft des Gläubigen mit dem auferstandenen Christus (1Kor 1, 9). Weiter ist es aber auch die Gemeinschaft des

Geistes (2Kor 13, 13; Phil 2, 1), die, so Josef Hainz (1982:61), „[...] die Gemeinschaft der Gemeinde durch die gemeinsame Teilhabe am Heiligen Geist“ ist. Auf die beiden Stellen 2Kor 13, 13 und Phil 2, 1 Bezug nehmend, fasst Ulrich Kuhnke (1992:147) in sehr guter Weise zusammen:

Von der theologischen Zuordnung der Liebe Gottes und der Koinonia des Geistes zur Gnade Christi als deren transzendente und soziale Dimensionen lässt sich nun auch die theologische Qualifizierung der Kennzeichen innergemeindlicher Kommunikation in Phil 2,1 verstehen. Sie sind die Konstitutiva gelungener Kommunikation in der Gemeinde überhaupt. [...] Die Koinonia ist bestimmt durch den Geist, der in der Gemeinde wirkt und an dem die ChristInnen gemeinsam Anteil haben.

Es ist die *koinonia* (zur Begriffsklärung siehe unten 2.4 B) mit Christus und den Glaubensgeschwistern, die durch die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen möglich wird.¹⁶ Da aber der Herr und der Geist miteinander identifiziert werden¹⁷ (*ho de kyrios to pneuma estin* - 2Kor 3, 17; siehe auch Röm 8, 9), ist es die gemeinsame Teilhabe am Christus, die durch den Geist Christi vermittelt wird. So muss die Gemeinschaft mit Christus nicht zwingend von der Gemeinschaft des Geistes unterschieden werden, zumal Paulus die Geistesgemeinschaft nur an zwei Stellen erwähnt. Was aber die Gemeinschaft mit Christus betrifft, fasst Ulrich Kuhnke (1992:161) zusammen:

Er begreift die Koinonia als Koinonia mit Christus, zu der die ChristInnen berufen sind (1 Kor 1,9). Sie ist grundgelegt durch die Partizipation am Evangelium (Phil 1,5) und findet ihren stärksten Ausdruck bei der Versammlung der Gemeinde zum Herrenmahl (1 Kor 10,16), das noch nicht getrennt ist von den übrigen Vollzügen des Gemeindelebens.

Kuhnke sieht die paulinische Grundlage der Gemeinschaft mit Christus in der gemeinsamen Teilhabe am Evangelium. „Inhalt des Evangeliums ist nach Paulus der von Gott gesandte, dem Kreuzestod überantwortete und erhöhte Christus“, so Peter Stuhlmacher (1992:317), der weiter feststellt (1992:323): „Das Evangelium ist *wirksame Heilsmitteilung von Gott her*.“ Dies bedeutet aber nichts anderes, als die Teilhabe an der Rechtfertigung durch Jesus und,

¹⁶ Die Fragen, die sich aus der triadischen Formel in 2Kor 13, 13 ergeben, können in diesem Rahmen nicht weiter bearbeitet werden. Das Verhältnis von Gnade Christi, Liebe Gottes und Gemeinschaft des Heiligen Geistes wird verschiedentlich bewertet. Im Kontext dieser Arbeit ist die Frage nach der Gemeinschaft des Geistes interessant. Ist es Gemeinschaft die der Geist schafft oder die Teilhabe an dem Geist? Diese Arbeit geht davon aus, dass die Anwesenheit des Geistes im Gläubigen die Teilhabe an demselben ist und so die Gemeinschaft mit denen ermöglicht, die ebenfalls Anteil an diesem Geist haben. Es wird also keine theologische Trennung vollzogen (so auch Friedrich Langs Kommentar zur Stelle in Lang, Friedrich 1994. *Die Briefe an die Korinther*. 17. Aufl. 2. Aufl. dieser neuen Bearb. Göttingen; Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht.).

¹⁷ Hier wird nicht übersehen, dass Paulus sehr wohl zwischen dem Heiligen Geist und Christus unterscheidet. Da aber in diesem Vers zwar nicht von der Gleichheit zwischen Christus und dem Geist, wohl aber von dem Geist des Christus die Rede ist (Kümmel 1971:149), kann eine Übereinstimmung zwischen Christus und Geist für die Frage nach der Gemeinschaft vorausgesetzt werden.

wiederum daraus resultierend, die Teilhabe am Geist, der den Gläubigen auf Grund ihrer Rechtfertigung gegeben wird. Gemeinschaft mit Christus ist ohne die Rechtfertigung nicht möglich. Hier zeigt sich wiederum der Gemeinschaftswille Gottes, der sich als seine Kondeszendenz in Form der selbstentäußernden Inkarnation seines Sohnes zeigt (Phil 2, 6-11). Folglich ist die Teilhabe an der Rechtfertigung die Grundlage für Teilhabe am Geist Christi, welche die Gemeinschaft mit dem Christus ermöglicht.

Somit wird deutlich, dass die Teilhabe am Geist Christi die Gemeinschaft mit Christus ist, der in Form des Geistes dem Menschen innewohnt, wie es auch Alfred Wikenhauser (1956:44) formuliert:

Wir werden dabei von der Tatsache ausgehen müssen, dass der im Menschen wohnende Christus der pneumatische ist, ein Geistwesen, und Paulus ja deshalb einfach vom Geiste Christi oder vom Geist schlechthin spricht.

Diese Geistgemeinschaft mit dem Christus schafft aber auch die Gemeinschaft derer, die gemeinsam in dieser Geistgemeinschaft stehen, d.h. gemeinsam Anteil am Geist Christi haben. Dies bestätigt Josef Hainz (1982:61) und erweitert es um einen empirischen Faktor: „[...] denn was Paulus ausdrücken will, ist ja gerade die erfahrbare, d.h. auch subjektiv realisierbare „Gemeinschaft durch die gemeinsame Teilhabe am Heiligen Geist“. In dieser Christusgemeinschaft oder, anders gesagt, in ihm, konkretisiert sich die Gemeinschaft, die Einheit schafft. Diese wird durch die Liebe aufrechterhalten, die ja gerade durch den Geist in die Herzen der Gläubigen ausgeschüttet ist (Röm 5, 5). Hiermit sind drei wesentliche Punkte für das paulinische Gemeinschaftsverständnis isoliert, nämlich die Formel „in ihm“, die Vorstellung der *Einigkeit* und die *Liebe*, auf die sich nun der Blick richten muss.

2.1.1 In Christus

Die von Paulus häufig verwendete Formel „in Christus“ (2Kor 2, 14; 3, 14; Gal 3, 28; Eph 1, 3 u.ö.) und ihre Derivate, ist einer der Schlüssel für das Verständnis des paulinischen Gemeinschaftsbegriffes. Ihr steht die Formel „durch Christus“ (Röm 5, 21; 7, 25; 2Kor 1, 5; 3, 4; Eph 1, 5 u.ö.) zur Seite, die allerdings einen mehr instrumentalen Charakter hat und von W. G. Kümmel (1971:145) auf den Punkt gebracht wird:

Mit dem allen ist aber gesagt, dass die Formel „durch Christus“ besonders eindrücklich die volle Zusammengehörigkeit Jesu Christi als des Gottessohnes mit dem Vater ausdrückt, so dass der Christ fest davon überzeugt sein darf, dass ihm in Jesus Christus Gott der Vater selbst begegnet.

Gottes Handeln wird in Christus sichtbar, weil er durch ihn handelt. Deshalb wird in Christus Gottes Handlung konkret und tritt ins Dasein. „Wer in Christus ist, ist in die innigste Gemeinschaft mit ihm getreten, und das bedeutet, er ist in den Tod und in die Auferstehung Jesu hineingezogen¹⁸“, so Gerhard Friedrich (1990:171). Dies ist nicht in erster Linie eine mystische Formel, wie Alfred Wikenhauser (1956:58) nahe legt. Sie hat aber, gerade auch in ihrer eschatologischen Komponente, durchaus auch mystische Bedeutung (Friedrich 1990:171). Mit Christus tritt auch der neue Äon ins Blickfeld und den in ihm Seienden wird eine neue Perspektive eröffnet.

Die enge Gemeinschaft mit Christus, die die Formel „in Ihm“ ausdrückt, hatte Gerhard Friedrich (1990:171) ja so zusammengefasst: „Wer in Christus ist, ist in die innigste Gemeinschaft mit ihm getreten, und das bedeutet, er ist in den Tod und in die Auferstehung Jesu hineingezogen.“ Diese Feststellung ist bedeutsam, richtet sie doch den Blick auf zwei Aspekte, die schon im AT deutlich wurden. Das paulinische „in ihm“ findet seine Entsprechung im Erkennen, dem In-sich-aufnehmen des AT. Hier findet sich die Erfüllung der Verheißung des neuen Bundes (Jer 31, 31 – 34).¹⁹ Alle werden Gott auf Grund der Rechtfertigung erkennen, sein Gesetz wird in ihrem Inneren liegen und auf ihre Herzen geschrieben sein (Vers 33). Der eschatologische Aspekt des „in ihm“, der in der Auferstehung deutlich wird, verweist auf die Verlässlichkeit, die Treue, die Gott in seinem Bund verbürgt, welches hier wie dort eine Kontinuität gewährleistet. Die Formel steht für eine innige Seins- und Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus (Wikenhauser 1955:57) aber auch für die enge Verbindung mit dem Mitchristen, denn, so noch einmal Gerhard Friedrich (1990:171): „Wer in Christus ist, ist sowohl mit Christus wie mit dem Christen aufs engste verbunden.“ Dies bestätigt Dietrich Bonhoeffer (2004:21): „Christliche Gemeinschaft heißt Gemeinschaft durch und in Jesus Christus. Auf dieser Voraussetzung ruht alles, was die Schrift an Weisungen und Regeln für das gemeinsame Leben der Christen gibt.“ So hat diese Gemeinschaft mit Christus auch existentielle Auswirkungen auf die Gemeinschaft mit den Mitgläubigen. Dies rückt im folgenden Abschnitt in das Blickfeld.

¹⁸ Damit wird dem Gläubigen „in Christus“ auch all das zuteil, was Gott ihm zueignen möchte. In ihm haben die Gläubigen Erlösung (Eph 1, 7), ein Erbteil (Eph 1, 11), die Versiegelung mit dem Geist (Eph 1, 13) aber auch Gerechtigkeit (2Kor 5, 21), Freiheit (Gal 2, 4) und Heiligung (Phil 1, 1). „Diese Gemeinschaft mit Christus gibt dem Christen alle Heilsgüter, die Christus durch sein Leben und Sterben erworben hat“ (Friedrich 1990:171).

¹⁹ „In der Kirche verwirklicht sich so auf dem „Grund, der Jesus Christus ist“ (1 Kor 3, 11), die Verheißung des „Neuen Bundes“ (Jer 31, 31 – 34)“ (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:18).

2.1.2 Einigkeit

Paulus redet von der Einheit des Geistes (Eph 4, 3) und macht in den folgenden Versen klar: *ein Leib, ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott*. Durch einen Geist haben alle den Zugang zum Vater (Eph 2, 18) und es ist ein Gott, von dem alle Dinge sind und ein Herr, durch den alle Dinge sind (1Kor 8, 6). Dies mag verdeutlichen, wie wichtig dem Paulus die Einheit und Einigkeit der Gläubigen ist. Den Korinthern schreibt er, dass sie einmütig reden, in dem selben Sinn und derselben Meinung völlig zusammengefügt sein sollen (1Kor 1, 10). Angesichts der offensichtlichen Spaltungen in Korinth fragt er: „Ist der Christus zerteilt?“ (1Kor 1, 13) und benennt damit die Ursache des Problems.

Wer in Christus ist, ist damit auch eingefügt in den Leib Christi, so Gerhard Friedrich (1990:171) und sieht deshalb in dieser Formel auch eine ekklesiologische Aussage. Da aber alle in dem einen Christus sind und des einen Geistes Christi teilhaftig sind, ist die Einheit des Geistes (Eph 4, 3) möglich. Die Gemeinschaft unter den Christen ist im wesentlichen bestimmt von der gemeinsamen Wurzel, nämlich der gemeinsamen Partizipation an Christus, der in allen als Geist Christi gegenwärtig ist. Einheit ist hier also im Grunde eine Einheit des gemeinsamen Seins, welches sich in der einheitlichen (und doch nicht uniformen) Gesinnung, d.h. Ausrichtung auf Christus äußert. Dieses gemeinsame Sein wird von Paulus in den verschiedenen Bildern für die Gemeinde ausgedrückt, deren eindrucklichstes wohl das Bild des Leibes ist, der, so Paulus, eben keine Spaltung aufweisen soll (1Kor 12, 25). So ist es nach Paulus die Berufung der Christen, in dieser Einheit zu leben, indem sie einander in Liebe ertragen (Eph 4, 2). Deshalb müssen im nächsten Abschnitt die paulinischen Aussagen zur Liebe im Bezug zum Gemeinschaftsleben erwogen werden.

2.1.3 Das Band der Vollkommenheit

Zu diesem allen zieht die Liebe an, die das Band der Vollkommenheit ist! (Kol 3, 14). Wie gezeigt, ist die freie Liebeswahl Gottes Grundlage für seinen gemeinschaftsstiftenden Bund mit den Menschen gewesen. So ist es auch bei Paulus die Liebe und ihr Wille zur Gemeinschaft, die die Gemeinschaft möglich macht und erhält. Dies bestätigt Wiard Popkes (1984:72), wenn er schreibt:

Der Reichtum Gottes prägt auch die Lebensweise der Gemeinde und ihrer Glieder. [...] Dazu gehört ebenfalls die Verwurzelung in der Liebe (Eph 1,4; 3,17.19; 4,2), die das „Band der Vollkommenheit“ ist (Kol 3,14). Die Liebe, so wie Jesus sie praktiziert und uns geschenkt hat, durchwirkt und gestaltet die

zwischenmenschlichen Beziehungen, was angesichts der damaligen ständischen Gesellschaftsordnung keineswegs leicht oder selbstverständlich war.

Für Paulus ist die Liebe die Schuld, die nicht abgetragen werden kann (Röm 13, 8), denn sie ist die Erfüllung des Gesetzes, welches Paulus im Gebot der Nächstenliebe zusammenfasst (Röm 13, 9; Gal 5, 14). Sie bestimmt die Beziehung zum Nächsten, denn durch sie sollen die Gläubigen einander dienen (Gal 5, 13; Röm 14, 15). Jürgen Becker (1998:464) formuliert es folgendermaßen:

Er strukturiert also die christliche Gemeinschaft, indem er die gegenseitige Angewiesenheit der Glieder herausstellt, ihre prinzipielle Gleichheit in Christus“ betont (Gal 3, 26-28; 1. Kor 12) und das Augenmerk insbesondere auf die schwachen Geschwister lenkt (1. Kor 8; 12,22ff; Gal 6, 1f. usw.). Mit anderen Worten: Er lässt die persönlichen Beziehungen vom Liebesgebot normiert sein.

Nicht das Wissen um Glaubensinhalte lässt für Paulus die Beziehung wachsen, sondern die aufbauende Liebe (1Kor 8, 1). Diese aufbauende Liebe dient aber auch dem Wachstum des Leibes, d.h. der Gemeinschaft und der Gemeinde, das Christus selbst durch jedes einzelne Glied vermittelt der Liebe wirkt (Eph 4, 16). Dazu Michael Herbst (1996:86): „Die einzelnen Christen sollen einander tragen, stützen und so fördern. Dies geschieht in der gegenseitigen Liebe. Erbauung bedeutet hier also nichts anderes, als dass die von Gott Geliebten nun auch einander in Liebe begegnen.“

Die Attribute, die Paulus der Liebe ab 1Kor 13, 4 zuschreibt sind essentiell für ein beziehungsorientiertes Miteinander, wie es das „in Christus“ fordert. Langmut, Güte, kein Neid, nicht aufgeblasen sein etc. sind Fundamente einer funktionierenden Beziehung. Diese werden von Paulus der Liebe zugeschrieben, die durch den Geist in den Gläubigen vorhanden ist (Röm 5, 5). Er sieht sie als die vollkommene Verbindung. Dies kann er zurecht sagen, da ja Gott selbst Liebe ist (1Joh 4, 16). Wer sich für die Liebe entscheidet, entscheidet sich für Gott und so bleibt er in Gott und Gott bleibt in ihm (1Joh 4, 16b), was wiederum dem paulinischen „in Christus“ entspricht. Dies wird von Johannes zusammengefasst: *Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet* (1Joh 4, 12). Die vollendete Liebe Gottes äußert sich in der Liebe zum Nächsten und das „in Christus“ hat sein Ziel erreicht im Sichtbarwerden Gottes als Liebe. Dieser letzte Abschnitt hat uns zu Johannes geführt, dessen Vorstellung von Gemeinschaft nun bedacht werden wird.

2.2 Die johanneische Vorstellung von Gemeinschaft

Jenseits aller Unterschiede zwischen der paulinischen und johanneischen Theologie, lassen sich viele Gemeinsamkeiten zwischen der Vorstellung von Gemeinschaft bei Paulus und Johannes feststellen. Wohl akzentuiert Johannes anders, gemäß seiner Theologie, legt aber den gleichen Gemeinschaftsbegriff zugrunde wie Paulus. Dies zeigt sich vor allem auch bezüglich des paulinischen „in Christus“, denn „Johannes redet zweifellos davon, dass die Christen in Christus sind, wie Christus im Vater ist“ (Kümmel 1969:272). Dies geschieht, ganz wie bei Paulus vermittelt des Geistes, wie auch Kümmel (1969:287) festhält: „Johannes setzt wie Paulus als selbstverständlich voraus, dass der Christ den Geist Gottes in der Taufe erhalten hat“ und „[...] die Gabe des göttlichen Geistes bewirkt, dass Christus „in uns bleibt“. Die johanneischen Aussagen mit der Präposition „in“, also *in mir* (Joh 6, 56; 14, 20; 17, 21), *in Gott* (1Joh 4, 16) oder auch *in Liebe* (Joh 15, 9f), werden „zur Beschreibung einer Beziehung oder auch eines Beherrschtseins verwendet“ (Kümmel 1969:273). Mit Verweis auf Johannes 15 hält Kümmel (1969:273) fest: „Daß mit all diesen Aussagen in Wirklichkeit an die Beziehung zwischen Christus und den Gläubigen gedacht ist, bestätigt dann ein Blick auf die *Bildrede vom Weinstock* und seinen Zweigen.“ Das durch den Geist vermittelte „in Christus“, ist auch bei Johannes ein Beziehungsbegriff, der die engste Verbundenheit ausdrückt und so, ganz wie bei Paulus, seine Entsprechung im alttestamentlichen „Erkennen“ findet. Dies wird besonders bei dem Gedanken des „eins seiens“, wie er uns in Johannes 17 begegnet deutlich.

2.2.1 Einssein und Bleiben

Wenn beim Gebet Jesu in Johannes 17 ein besonderes Anliegen lokalisiert werden kann, so ist es die Aussage aus Vers 23: *...dass sie in eins vollendet seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast*. Es geht Jesus darum, die vollkommene Verbindung, die er zum Vater hat, auch seinen Nachfolgern zuteil werden zu lassen. Sie sollen „eins seien“ und zwar *in uns eins seien* (Vers 21). Dies bedeutet, dass die vollkommene Gemeinschaft der Jünger untereinander eben nur „in Christus“ bestehen kann, der sich hier selbst in so inniger Gemeinschaft mit dem Vater sieht, dass er in vollkommener Identifizierung „in uns“ sagen kann.²⁰ Ulrich Wilckens (1998:268) resümiert:

²⁰ In dieser engen Beziehung sieht Adolf Schlatter (1922:148) den Gemeindebegriff impliziert: „Mit der vollständig personhaften Fassung der Beziehung zu Gott vereint Johannes den Gemeindebegriff unmittelbar, da wir ja einander lieben.“

Aus dem Inhalt seines Gebets wird zugleich klar, dass die Jünger in seine Vereinigung mit dem Vater durchaus einbezogen sind: Sie bekommen Anteil an dem wechselseitigen Liebesverhältnis zwischen Vater und Sohn. [...] Alle Aussagen konzentrieren sich hier darauf, dass die Jünger Jesu, die auf der Erde zurückbleiben, an dem vollendeten Verhältnis zwischen Vater und Sohn Anteil erhalten. *Wie* dies geschieht – nämlich durch das Wirken des Geistes in und unter ihnen – fällt außerhalb des Blickwinkels dieses Gebets.

So wie Johannes zweifellos davon redet, dass die Christen in Christus sind, wie Christus im Vater ist, so redet er ebenso vom Bleiben der Christen in Christus (Kümmel 1969:272). Dieses Verbleiben garantiert die Kontinuität der Gemeinschaft, deren Fortdauer durch den Einbezug der Christen in die ewige Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn gewährleistet ist. Das Ziel ist nichts weniger als vollendete Gemeinschaft in Ewigkeit. Hierzu noch einmal Ulrich Wilckens (1998:238):

Doch wie er dort gezeigt hat, daß in seinem eigenen Verhältnis zum Vater das wechselseitige In-sein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohn ihre ewigbleibende Verbundenheit mit ihm bewirkt, so sollen nun auch seine Jünger in dieser Verbundenheit mit ihm bleiben, wie er in ihnen.

Auch hier zeigt sich, wie schon im AT, der Gemeinschaftswille Gottes, gepaart mit der Garantie einer Beständigkeit. Es sind hier wie dort die Liebeswahl und die Bundestreue, die Gemeinschaft ermöglichen und aufrechterhalten. So ist es auch hier der menschliche Partner, der die Gemeinschaft unterbrechen kann. Dem alttestamentlichen Halten der Gebote, steht hier das Bleiben gegenüber. So kann Johannes schreiben: *Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet* (1Joh 4, 12). Damit ist also das Doppelgebot der Liebe menschlicherseits die Bedingung für das Aufrechterhalten der Gemeinschaft in beiden Bündeln, dem Alten wie dem Neuen.

2.2.2 Erkennen

Bezüglich des Erkennens haben wir gesehen, dass es sich hierbei um weit mehr als ein bloßes intellektuelles Verstehen handelt. „Von Gott *erkannt sein*“ heißt bei ihm: von Gott *erwählt, geliebt, angenommen zu sein*“ (Schmithals 1992:601). Auf den johanneischen Offenbarungsgedanken konkretisiert schreibt Schmithals (1992:601):

In dasselbe religionsgeschichtlich erhebliche Sprachfeld gehört vermutlich auch, daß im Rahmen des joh. Offenbarungsgedankens die Einheit von Vater und Sohn (Joh 10, 30.38; 17, 21) bzw. Gott und Logos (Joh 1, 1f) als ein gegenseitiges Kennen beschrieben wird.

Adolf Schlatter (1922:147) hat seinerzeit die Erkenntnis Gottes und die Liebe, die Gott ist, als eins gesehen. „Darum fällt sie auch mit der Erkenntnis Gottes vollständig zusammen. [...] Weil sie das ist, was Gott ist, ist sie auch das, was er uns gibt, das, wodurch er erkannt wird und die Gemeinschaft mit ihm entsteht.“ Gott erkennen heißt also seine Liebe erkennen, die sich in seiner Inkarnation und seinem damit verdeutlichten Gemeinschaftswillen zeigt. Dies bestätigt Ulrich Wilckens (1998:262):

Die „Erkenntnis“ Gottes (im alttestamentlichen Sinn als bestimmendes Lebensverhältnis) hat im Judentum ihre entscheidende Wurzel und Mitte in der Anerkennung der Einzigartigkeit Gottes (Dtn 6, 4). Daß eben dieser einzig-eine Gott sich allein zu erkennen gibt in Jesus, den er als seinen einziggeborenen Sohn gesandt hat, - das ist die Wurzel und Mitte der gesamten Botschaft des johanneischen Jesus.

Gott und seine Liebe erkennen, ist also gleichzusetzen mit dem Erkennen Jesu. Dieser wird zunächst erkannt durch ein gläubiges Annehmen seiner Worte (Joh 17, 8), was aber bei Johannes mehr ist als ein „für – wahr – halten“. Hier gilt auch für Johannes die paulinische Unterscheidung zwischen gnostischer Erkenntnis und der Liebe (1Kor 8, 1; 13, 8)²¹. Erkenntnis bläht auf und vergeht, die Liebe erbaut und bleibt. Hier kann mit Schlatter die Liebe mit der Gotteserkenntnis gleichgesetzt werden, die deutlich von der Gnosis abgehoben wird. Für Johannes ist es gleichbedeutend mit dem ewigen Leben, Gott und seinen Gesandten Jesus Christus zu erkennen (Joh 17, 3). *Und hieran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben: wenn wir seine Gebote halten.* (1Joh 2, 3). Wer das Doppelgebot der Liebe hält, hat Gott erkannt, was wiederum ein Einssein, ein Bleiben, ein in – Christus – sein bedeutet. Erkennen Gottes heißt Gottes Liebe, nämlich Jesus, in sich aufnehmen und so auch befähigt zu werden, den Nächsten zu lieben. So wird auch hier deutlich, dass Erkennen Gottes ein beziehungsorientierter Vorgang ist.

²¹ Es ist zu fragen, ob die in 1Kor 13 genannte Erkenntnis mit der Gnosis gleichzusetzen ist. Karl Barth (1958:57) sieht an dieser Stelle die Gotteserkenntnis gemeint, die hier stückweise, dort aber, nämlich in der eschatologischen Vereinigung mit Gott, vollkommen sein wird. Friedrich Lang sieht hier die visionäre Erkenntnis der Propheten gemeint (:186). Lang, Friedrich 1994. *Die Briefe an die Korinther*. 17. Aufl. 2. Aufl. dieser neuen Bearb. Göttingen; Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht. Hans Conzelmann (:174) wiederum sieht hier die Gnosis nicht genau definiert. Ihre Bedeutung kann zwischen popularphilosophischer Erkenntnis, über eine pneumatische Erleuchtung, bis zum spezifisch gnostischen Durchblick durch Welt und Sein verstanden werden. Conzelmann, Hans 1981. *Der erste Brief an die Korinther*. 2. überarb. und ergänzte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (KEK 5. Band).

2.3 Die Apostelgeschichte

Um sich der lukanischen Vorstellung von Gemeinschaft in der Apostelgeschichte zu nähern, soll an dieser Stelle der Fokus auf die beiden Summarien in Apg 2, 42 – 47 und Apg 4, 32 – 35 gerichtet werden.²² Zu den gezeigten paulinischen und johanneischen Prinzipien, werden an diesen Stellen zusätzliche, für uns wesentliche Aspekte deutlich. Die Apostelgeschichte zeigt hier etwas vom Wesen des Zusammenlebens der ersten Christen in Jerusalem. Das im Fortlauf der Erzählung deutlich wird, dass diese Gemeinschaft prinzipiell sowohl Juden, wie auch Samaritanern (Apg 8, 17) und Heiden (Apg 10, 44 – 48) offen steht, wird bei diesen Erwägungen vorauszusetzen sein. Es wird hier ein weiterer und wesentlicher Aspekt dieser Gemeinschaft deutlich, nämlich der der Offenheit und damit auch Beweglichkeit. Diese Offenheit bezieht sich auf das souveräne göttliche Handeln, der damit seinen Gemeinschaftswillen für die gesamte Völkerwelt verdeutlicht. Die Gemeinschaft gehorcht diesem Willen Gottes und wird damit offen auch für den Fremden, der durch den Empfang des Geistes und damit der Teilhabe am Christus Teil der Gemeinschaft wird. Diese Offenheit und Beweglichkeit der Gemeinschaft macht sie fähig, jeden Menschen in ihre eigene Liebesbeziehung zum Christus mit hineinzunehmen und ist darum ein grundlegendes Merkmal christlicher Gemeinschaft. Somit wird sie zu Recht als *der Weg* (Apg 9, 2; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22) bezeichnet. Sie ist eine Gemeinschaft der Bewegten und Bewegenden. Dies verdeutlicht Wiard Popkes (1984:103), indem er bezüglich der Bezeichnung *Weg* schreibt:

Die gesamte christliche „*Bewegung*“ erhält dieses Kennzeichen. Ekklesiologisch heißt das, daß die Kirche zugleich unterwegs ist und selber den Weg darstellt, auf dem Gott zu den Menschen kommt. So oder so ist Kirche Bewegung.

Diese Beweglichkeit ist Zeichen der Lebendigkeit der ersten Christen, die sich von Gott bewegen lassen um andere zu bewegen und somit als Leib Christi ihren ureigensten Auftrag erfüllen, nämlich eben als *Weg* auch und gerade „Weg des Herrn“ (Apg 13, 10; 18, 25f) zu sein (Popkes 1984:103).. Damit ist diese Flexibilität aber ein Kennzeichen nicht allein der ersten Christen, sondern christlicher Gemeinschaft überhaupt und somit konstitutiv. Angesichts dieser Beweglichkeit richtet sich jetzt der Blick auf die Kontinuität, die unbeweglichen Fundamente, die dem *Weg* seine Stabilität verleihen.

²² Das dritte Summarium in Apg 5, 11 – 16 wird an dieser Stelle nicht mit einbezogen, da es für das primäre Anliegen dieser Arbeit, nämlich Prinzipien biblischer Gemeinschaft aufzudecken, weniger Relevanz besitzt, als die ersten beiden Summarien.

2.3.1 Kontinuität

Das Summarium in Apg 2, 42 – 47 zeigt etwas von der Beständigkeit in der Gemeinschaft der ersten Christen. Sie waren „fest verharrend“ in der Apostellehre, der Gemeinschaft, dem Brotbrechen, den Gebeten und auch im Tempel(gottesdienst). Bei der Apostellehre handelt es sich um die weitergegebene Evangelientradition, d.h., so Peter Stuhlmacher (1992:203): „die für die nachösterliche Situation aktualisierte Lehre Jesu und die Auslegung der Hl. Schriften auf Jesus und die endzeitlichen Ereignisse hin.“ Neben den tradierten Worten des irdischen Jesus, bildeten sich, so Jürgen Roloff (198:66), auch eigene christologische und eschatologische Lehrinhalte aus, die zeigen sollten, dass und warum Jesus Ziel und Erfüllung des göttlichen Handelns ist. Die Urgemeinde war durch ihr Beharren in der Apostellehre auch eine feste Lerngemeinschaft, so Peter Stuhlmacher (1992:203). Diese Lehre gab ihr den Rahmen und das Fundament, in aller Bewegung doch nicht der Beliebigkeit anheim zu fallen.

Die Inhalte dieser Apostellehre bestimmen maßgeblich die Gemeinschaft der ersten Christen. In diesem Sinne stellt Peter Stuhlmacher (1992:204) fest: „daß in diesen Gemeinden die Weisungen Jesu galten und mit ihnen der Dekalog. Für die Weisung Jesu sind das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe [...] und die Ausdehnung der Nächstenliebe auch auf die Feinde der Gemeinde [...] besonders charakteristisch.“ Jürgen Roloff (1988:66) präzisiert diese Aussage:

Konstitutiv für das Selbstverständnis der Gemeinde war das Bewusstsein, durch Jesu Werk und Gabe zur Gemeinschaft zusammengeschlossen zu sein. Diese war nicht ein freier Zusammenschluß Gleichgesinnter zum Zweck gesteigerter religiöser Selbstverwirklichung des einzelnen, sondern Konkretion einer vorgegebenen heilsmächtigen Realität. Ihre Glieder geben einander das weiter, was sie als Gabe des Herrn empfangen hatten, und in dieser Weitergabe nimmt das empfangene Heil in der Gemeinschaft geschichtliche Gestalt an. So ist *koinonia* letztlich nichts anderes als Christus – durch seine Heilsgabe als geschichtliche Gemeinschaft existierend.

Die christliche Gemeinschaft *ist* der konkretisierte Christus. Dies ist aber ohne das paulinische „In Christus sein“ oder dem johanneischen „einssein“, also schlussendlich dem ganzheitlichen Erkennen Gottes nicht möglich. Dies wird m.E. auch in der Apostellehre zum Tragen gekommen sein, denn es ist schlichtweg unmöglich, die Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe gemeinschaftlich als konkretisierter Christus zu leben, ohne in dieser innigen Verbundenheit mit Christus zu sein. „Im Worte von Christus aber ist auch die aktualisierte Gemeinde gegenwärtig, wie jedes Wort von Christus aus der Gemeinde kommt und nur in ihr besteht“, schreibt Dietrich Bonhoeffer (2005:101).

„Der konkrete Ort, an dem sich solche Gemeinschaft vollzieht, ist das *Brotbrechen*“ (Roloff 1988:66). Diese Aussage von Jürgen Roloff bedeutet in letzter Konsequenz, dass sich Christus im Brotbrechen ereignet, denn er sieht ja den Christus in der Gemeinschaft existierend (s.o.).²³ Da sich der Christus aber in allen Vollzügen der christlichen Gemeinschaft ereignet, ist dieser spezielle, sakramentale Vollzug der Gemeinschaft, eine immer wiederkehrende Bestätigung ihres Vorhandenseins (Stuhlmacher 1992:206) und nicht der Ort, an dem sie sich ausschließlich vollzieht. Das Brotbrechen ist die Bezeichnung für das Herrenmahl (Apg 20, 7; 1Kor 10, 16), welches in der Anfangszeit als Sättigungsmahl gefeiert wurde (Roloff 1988:66). Das Brotbrechen als spezieller Akt dieser Mahlzeit, findet zur Eröffnung, analog zu dem, mit einem Tischsegen verbundenen Eröffnungsritus einer jüdischen Mahlzeit statt (Stuhlmacher 1992:206). Dieses täglich gefeierte (Apg 2, 46) Herrenmahl, ist in seiner greifbaren Konkretion der Gemeinschaft sowohl mit Christus, als auch dem Nächsten, eine kontinuierliche Bestätigung der Existenz des gemeinschaftsstiftenden Bundes. So schreibt Ulrich Kuhnke (1992:143):

Die Koinonia mit Christus ist von den ChristInnen der ersten Gemeinden lebhaft erfahren worden, indem sie sich in den Häusern versammelten und das Brot brachen. In der Versammlung zum Herrenmahl lebten sie die Koinonia in Verkündigung, Diakonie und Liturgie.

Es ist damit aber auch immer eine Erinnerung an das „in Christus sein“ des Gläubigen (Eph 1, 7) und dem damit verbundenen Anspruch, diesem Christus in Form des Haltens seines Liebesgebotes, gerade auch außerhalb des sakramentalen Rahmens, Gestalt zu verleihen. Hierzu abschließend Peter Stuhlmacher (1992:210): „Eben dieses Mahl war schon in Jerusalem der entscheidende Kristallisationspunkt, der die Glaubenden immer aufs neue in die *koinonia* mit dem *kyrios* stellte [...] und sie zur *ekklesia tou theou* zusammenschloß.“ Dies bestätigt Josef Hainz (1982:229):

Für Paulus ist das schlechthin konstitutive Moment der „Kirchengemeinschaft“: die „Gemeinschaft“ die bei der Feier des Herrenmahls unter denen entsteht, die Anteil erhalten an Leib und Blut Christi, wodurch sie selbst „Leib Christi“ werden.

Was das Gebet der ersten Christen betrifft, so hat es sich zunächst an den vorgefundenen jüdischen Gebetssitten orientiert, ist aber dann durch die Geisterfahrung über dieses hinausgegangen (Roloff 1988:67).

²³ Von katholischer und evangelischer Seite, hat man sich in einer gemeinsamen Arbeitsgruppe (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:29) darauf verständigt, dass der Christus in seinem Wort und den mit dem Wort verbundenen Zeichen, den Sakramenten gegenwärtig ist.

Weiter zeigt Jürgen Roloff (1988:67): „Anleitung und Summe zugleich dieses neuen Betens war das Herrengebet [...] mit der programmatischen Vater-Anrede.“ Die Gebete fanden einerseits im Tempel, gemäß dem jüdischen Kultus, andererseits auch bei den Zusammenkünften in den Häusern (Stuhlmacher 1992:204) statt. „Die Christen haben sich nicht grundsätzlich vom *Tempel* ferngehalten, sondern dort regelmässig gebetet und an den Gottesdiensten teilgenommen [...]“, stellt Peter Stuhlmacher (1992:203) fest. Das hier das beständige Gebet explizit erwähnt wird, deutet auf die Notwendigkeit der permanenten Kommunikation der Gemeinschaft und damit ihrer einzelnen Glieder, mit ihrem Haupt, dem Christus hin. Hier pflegt sie die Beziehung zum Christus und erklärt damit schlussendlich auch ihre Abhängigkeit von ihm. Neben der fundamentierenden Lehre, der Liebesgemeinschaft und der Erinnerung an den sie ermöglichenden Bundesschluss, findet sich hier ein weiteres Konstitutivum der Gemeinschaft.

2.3.2 Ein Herz und eine Seele

Das zweite Summarium der Apostelgeschichte, auf welches sich nun der Blick richtet, befindet sich in Apg 4, 32 – 35. Wesentlich sind in diesem Abschnitt die Aussage, dass die Gläubigen *ein Herz und eine Seele* waren, sowie die Tatsache, dass eine freiwillige Gütergemeinschaft praktiziert wurde. Gerade diese Tatsache hat dazu geführt, dass der lukanische Gemeinschaftsbegriff mit einer materiellen Gütergemeinschaft gleichgesetzt wurde (Roloff 1988:67). Doch auch Jürgen Roloff (1988:88) sieht im Hinblick auf die Einheit von Herz und Seele: „Die Gemeinschaft der zum Glauben Bekehrten war so eng, daß von ihr sogar die Grenzen, die das private Eigentum sonst zwischen Menschen zieht, aufgehoben wurden.“ Roloff (1988:88) sieht hierin ein für alle Zeiten gültiges Leitbild dessen, was Kirche sein soll, geschichtlich verwirklicht. Für Lukas steht hinter der Gütergemeinschaft immer auch das Verhältnis der Gläubigen zueinander (Kuhnke 1992:116). Mit der Gütergemeinschaft hat Lukas ein Idealbild der christlichen Frühzeit (Roloff 1988:89) aufgenommen, um so auch seinen hellenistisch gebildeten Lesern entgegen zu kommen (Kuhnke 1992:116).

Lukas berichtet es nicht als nachzuahmendes Vorbild, sondern als einen Erweis dessen, was Kirche ist. Es war ein Erweis des von Jesus begründeten Glaubens, der frei ist, dem Nächsten das Erforderliche zu geben, weil er das sorgende Rechnen aufgegeben hat [...] (Goppelt 1991:338).

Die Gütergemeinschaft war in ihrem Kontext eine notwendige Ausdrucksform der Liebe der Gläubigen untereinander. Sie waren schon *ein Herz und eine Seele*, wobei Herz und Seele im AT oft zur Beschreibung des Personenzentrums (Deut 6, 5; 10, 12; 11, 13) verbunden werden (Roloff 1988:88). Diese Einheit war: „[...] der grundlegende Zusammenhalt durch die Liebe, den die Gläubigen hatten, und dass sie ihre Güter miteinander teilten, drückte die Einheit ihrer Herzen und Seelen aus“ (Stott 2000:145). Die Gläubigen waren wie „eine Person“, wobei das johanneische „einssein“ anklingt, und konnten so ganz zwanglos ihren Besitz als einer Person gehörig, d.h. allen gemeinsam, ansehen. Somit ist in dieser Gütergemeinschaft eine Lebensform realisiert, „in der die materiellen Dinge, weil sie als gute Gaben Gottes verstanden werden, zusammenführen und nicht trennen, nicht den Blick auf das eigene Ich verengen, sondern ihn für Gott und für den Nächsten öffnen“ (Roloff 1988:91).

Durch die Einheit der Gläubigen, durch die Liebe zueinander, die im gemeinsamen Teilhaben an Christus, dem „in – ihm – sein“, möglich wird, wird die Teilhabe an den materiellen Dingen möglich. Das dies freiwillig geschieht und deshalb kein für alle verpflichtendes Modell ist (Stott 2000:147), liegt in der Liebe begründet, die die Gläubigen eben aus freiem Willen zueinander und zu Gott haben. Hier richtet sich nun der Blick auf das Teilhaben und das Anteil geben. Es ist die Teilhabe am Christus und am Nächsten, die das Anteil geben ermöglicht. Die Bibel verwendet den Begriff *koinonia* um diese Teilhabe auszudrücken. Dieser Begriff muss nun bedacht werden und soll dann in Bezug zu dem Begriff *ekklesia* gesetzt werden.

2.4 Die Begriffe Koinonia und Ekklesia und ihr Verhältnis zueinander

2.4.1 Der Begriff Koinonia

Der Begriff *koinonia* umfasst das Wortfeld Gemeinschaft, enge Verbindung, innige Beziehung, sowie den Gemeinsinn oder die Teilhabe (Bauer 1971:867-868). Das Wortfeld drückt die Gemeinschaft, die innige Verbundenheit aus, die im paulinischen Sprachgebrauch den Tenor Gemeinschaft (mit jemandem) durch (gemeinsame) Teilhabe (an etwas) hat (Hainz 1992:751). Der (lukanische) Koinonia-Begriff wird, so Ulrich Kuhnke (1992:115), durch die Verse Apg 2.44f präzisiert. Die Gläubigen waren beisammen und hatten alles gemeinsam. Trotz der in diesem Vers deutlichen Fokussierung auf die Gütergemeinschaft, geht, wie oben dargestellt, die lukanische Vorstellung von Gemeinschaft über diese hinaus. So verweist auch Kuhnke (1992:116) auf das zweite Summarium der Apostelgeschichte (Apg 4, 32-35), das,

bevor es die Gütergemeinschaft erwähnt, darauf hinweist, dass die Menge der Gläubigen „ein Herz und eine Seele“ waren. *Koinonia* ist also zunächst Herzensgemeinschaft, die sich auch in Gütergemeinschaft äußern kann.

Die Zusammenkünfte der Urgemeinde zentrierten sich, so Peter Stuhlmacher (1992:204), um die in Apg 2, 42 genannte Apostellehre, die Gemeinschaft, das Brotbrechen und die Gebete. Stuhlmacher (1992:204) sieht hier die Umriss einer *koinonia* sichtbar werden, die ihr Fundament in der Apostellehre findet und somit von Nächsten- und Feindesliebe geprägt ist. Diese Gemeinschaft der Gläubigen wurde in den gemeinsamen Mahlfeiern immer wieder neu bestätigt (Stuhlmacher 1992:206). Somit ist biblische Gemeinschaft nicht von den Glaubensinhalten zu trennen, sie ist Gemeinschaft des Glaubens und der Gläubigen.

Diese Glaubensbeziehung ist gemeinsame Teilhabe an den Grundlagen christlichen Seins wie z.B. dem Sohn (1Kor 1, 9), dem Heiligen Geist (2Kor 13, 13), dem Evangelium (Phil 1, 5), dem Blut Christi (1Kor 10, 16) (Drechsel 1993:726), die sich in der Liebe zueinander ausdrückt. Josef Hainz (1982:92) fasst es folgendermaßen zusammen:

„*Koinonoi* sind deshalb ‚Personen, die in einem Gemeinschaftsverhältnis zueinander stehen, weil sie gemeinsam Anteil haben an etwas‘; und mit *koinonein* werden vornehmlich die Akte des Anteilgebens und Anteilnehmens selbst ausgedrückt.“

Somit umfasst *koinonia* sowohl den Status des Teilhabers, der Teilhaberin, als auch den Akt des teilhaben lassens. Die Gemeinschaft, die mit *koinonia* ausgedrückt wird, enthält also das aktive und passive Miteinander der an Christus Gläubigen. Die Motivation zur aktiven *koinonia* liegt hierbei in der passiven begründet. Die Liebe zum Nächsten, die ja die Grundlage des teilhabenlassens ist, ist die Folge der Teilhabe an Gott, des paulinischen „in Christus“ und des johanneischen „einsseins“. Gottes Liebe ist ausgegossen in die Herzen der Gläubigen (Röm 5, 5) und wird von Paulus als ja, wie gezeigt, als das vollkommene Band bezeichnet, welches die Gläubigen verbindet (Kol 3, 14). Dies bedeutet aber, dass die gebende Liebe eine Folge der empfangenden ist. Gemeinschaft mit dem Nächsten ist Resultat der Gemeinschaft mit Gott. Es lässt sich also festhalten:

<p>These: <i>Koinonia</i> ist Status und Akt der Teilhabe der an Christus Gläubigen im materiellen und immateriellen Bereich.</p>
--

2.4.2 Das Begriffsfeld Ekklesia, Gemeinde, Kirche

Die Begriffe Kirche und Gemeinde sind wesensmäßig Synonyme. Ist Gemeinde im Allgemeinen die Übersetzung des neutestamentlichen *ekklesia*, so wurzelt der Begriff Kirche im griechischen *kyriakon* oder *kyriake hemera*. Da die Gemeinde aber *ekklesia tou theou* ist, ist sie auch „des Herrn“ und damit im Begriff Kirche impliziert. Die im deutschen Sprachraum häufig vollzogene gedankliche Trennung zwischen Gemeinde als lokaler Versammlung der Christen und Kirche als übergemeindlicher Organisation, ist dem Neuen Testament fremd (Roloff 1992:999). In diesem Sinne wird auch in dieser Arbeit keine inhaltliche Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen vorgenommen.

Da, wo Jesus Christus sich befindet, ist auch die allgemeine Kirche, so Ignatius von Antiochia an die Smyrnäer (8, 2). Dieser treffenden Definition von Kirche ist nichts mehr hinzuzufügen.²⁴ Sie wird von Dietrich Bonhoeffer (2005:100) bestätigt:

In Christus und durch ihn ist die Kirche real gesetzt. Nicht so, als ob er selbst dabei wegzudenken wäre, vielmehr er selbst ‚ist‘ die Kirche, er repräsentiert sie nicht; repräsentiert werden kann nur das nicht Präsenze – die Kirche aber ist präsent in Christus für Gottes Augen.

Jenseits der legitimen Fragen nach den konstituierenden Formen, nach Sakrament und Gottesdienst, nach Struktur und Leitung, nach Kerygma und Credo (wobei Jesus Christus an sich schon als kerygmatisches Credo verstanden werden kann), legen Bonhoeffer und Ignatius hier den wesensmäßigen Kern von Kirche offen. Doch muss auch hier die Frage gestellt werden, wie sich diese Anwesenheit des *kyrios* in Form der Kirche äußert. Dietrich Bonhoeffer hebt den dualen Charakter der Kirche hervor, wenn er schreibt (Bonhoeffer 2005:87): „Die Kirche ist sichtbar als soziales Gemeinwesen im Kultus wie im Füreinanderwirken. Sie ist unsichtbar als eschatologische Größe, als „Leib Christi“. Dies ist ganz im Sinne der aufgezeigten lukanischen Gütergemeinschaft (Apg 4, 32ff), in der sich das unsichtbare Band der Liebe greifbar äußert.

Die alttestamentliche *qahal*, wird in der Septuaginta mit *ekklesia* übersetzt. *Qahal* bezeichnet das zum Krieg zusammengerufene Aufgebot oder auch die, an den Sinai gerufene, israelitische Glaubensgemeinde (Stuhlmacher 1992:199). Die *ekklesia* ist ursprünglich die (öffentliche) Volksversammlung (Roloff 1992:999), die allerdings, im Gegensatz zum

²⁴ Martin Luther (1996:215) bietet in den schmalkaldischen Artikeln eine ähnlich einfache Erklärung von Kirche: „Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist: nämlich die heiligen Gläubigen und Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“ Mit dieser Definition distanziert sich Luther vor allem von den institutionalisierten Ritualen der katholischen Kirche seiner Zeit, die, seiner Meinung nach, das Wesen der Kirche verdunkeln.

neutestamentlichen Gemeindebegriff, auch nur temporär existieren konnte (Stendahl 1958:1298). *Ekklesia* als neutestamentliche Gemeinde ist also die Versammlung der dem Herrn Gehörenden, ja sie selbst ist des Herrn und deshalb eben *ekklesia tou theou* (Hasenhüttl 2001:216). Diese ist, ihrem Wesen nach, nicht nur temporär, wie im profangriechischen Gebrauch des Begriffes *ekklesia*, sondern ewig und nicht lokal begrenzt. „Weil die Gemeinschaft der Heiligen die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ist, übersteigt sie alle Grenzen und Beschränkungen von Raum und Zeit (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:16). Im NT wird der Terminus *ekklesia* vorwiegend für die Ortsgemeinde, also lokal eingegrenzt benutzt (Stiegler:698), bleibt aber nicht darauf beschränkt. Der gleiche Begriff beschreibt sowohl die Orts-, wie auch Hausgemeinde, als auch die welt- und zeitumgreifende Kirche (Krimmer 1996:666). Man beachte den Unterschied, den auch Krimmer in seinem Lexikonartikel zwischen den Termini Gemeinde und Kirche macht. Die gleiche Unterscheidung legt auch K. Runia (1993:707) zu Grunde, wenn er schreibt: „Es fällt auf, daß das ntl. Wort *ekklesia* sowohl die universale Kirche als auch die lokale G. meint.“ Es bleibt festzuhalten, dass *ekklesia* Gemeinde im umfassenden Sinne meint.

Runia (1993:707) bietet eine griffige und praktische Definition von Gemeinde an, die sich nützlich erweist, indem sie sich von den rein theoretischen Erwägungen löst:

Eine G. ist eine Gruppe von Menschen, die herausgerufen und in Bewegung gesetzt ist durch Christus, um zum einen eine Gemeinschaft zu sein, deren Zentrum Christus selbst ist, und zum andern auf jenen Ruf zu antworten, indem sie Christus in der Gesellschaft und für die Gesellschaft repräsentiert.

In dieser Definition wird die Dynamik von Gemeinde greifbar. Sie ist, wie oben gezeigt, *der Weg*. Gemeinde ereignet sich, bewegt sich als christozentrische Gemeinschaft in und für die Welt. Dieses Ereignis Gemeinde ist der Ort, „wo Jesus Christus sich befindet.“ Mag dieses Ereignis sich Kirche oder Freikirche, Gemeinde oder Versammlung nennen, da wo es sich ereignet, ist *ekklesia*.

Wenn in dieser Arbeit von Kirche oder Gemeinde gesprochen wird, so steht eben diese Vorstellung von ereignishafter *ekklesia* dahinter, deren Mittel- und Ausgangspunkt der auferstandene Christus ist. Dieses Ereignis kann innerhalb der verschiedenen denominationellen Formen stattfinden, wie es ja auch geschieht. Hier ist dann auch der Ort gelebter *koinonia*. Es wird hier also keine spezielle Gemeindeform oder denominationelle Richtung zu Grunde gelegt. Die Relevanz der äußeren Formen wird damit nicht verkannt. Doch macht die Form nicht die *ekklesia*, sondern die *ekklesia* ergießt sich in die jeweilige

Form, wenn sie, ihrem ereignishaften Charakter gemäß, stattfinden kann. Somit kann als Definition formuliert werden:

These: Kirche und Gemeinde sind Synonyme und stehen für das Ereignis der *ekklesia*.

2.4.3 Das Verhältnis von Gemeinschaft und Gemeinde

Gemeinschaft und Gemeinde sind organisch verbunden. Wo Jesus Christus ist, ist auch Gemeinde. Dies bedeutet in letzter Konsequenz, dass da wo zwei in seinem Namen versammelt sind, also Gemeinschaft haben (Mt 18, 20), er seine Anwesenheit verheißt und somit Gemeinde existiert²⁵. Dies ist ganz im Sinne des aufgezeigten *ekklesia* Begriffes, der ja im neutestamentl. Sinne die Versammlung der Gläubigen meint. Als qualitative Aussage kann sich dies sicherlich auch auf zwei Personen beziehen. Dies bestätigt Gotthold Hasenhüttl (2001:217):

Ferner ist wichtig, daß der Ekklesia-Begriff keine entscheidend quantitative, sondern qualitative Bedeutung hat. Die Anzahl der sich versammelnden Christen ist nicht der Maßstab. [...] Die Beziehung zweier Menschen, die sich christlich realisiert, ist bereits Kirche im vollen Sinne des Wortes.

Gemeinde ist gelebte Gemeinschaft derer, die „in Christus“ sind. „In Christus sein“ ist gleichbedeutend mit „in der Gemeinde sein“ (Bonhoeffer 2005:86). Versammeln sich also zwei Personen die „in Christus“ und damit, so Bonhoeffer, in der Gemeinde sind, sind sie zweifellos Teil der Gemeinde, aber sind sie damit auch Gemeinde? Wo beginnt Gemeinde, wenn es nicht die äußeren Formen, die Sakramente, Liturgie oder ähnliches sind, die sie konstituieren?²⁶ Denn all das, was im Blick auf paulinisches, johanneisches und lukanisches Gemeinschaftsverständnis deutlich wurde, hängt nicht von der Quantität der Teilnehmer,

²⁵ Dietrich Bonhoeffer (2005:117) geht noch einen Schritt weiter: „Die Gemeinde ist derartig strukturiert, daß dort, wo eins ihrer Glieder ist, sie in ihrer Kraft, d.h. aber in der Kraft Christi und des Heiligen Geistes auch ist. Sie ist derart als Ein Leben gedacht, daß keines ihrer Glieder von ihr getrennt vorgestellt werden könnte.“ und (2005:106): „Kommt Christus durch den heiligen Geist ‚in‘ den Menschen, so kommt die Kirche ‚in‘ den Menschen.“ Damit weist Bonhoeffer darauf hin, dass die Gemeinschaft nicht auf die persönliche, d.h. lokale Anwesenheit ihrer Glieder beschränkt ist.

²⁶ Michael Herbst (1996:290) entdeckt drei Konstanten, die er als wesentliche und konstitutive Aussagen über das Wesen der Gemeinde ansieht: „Überall werden Glaube, Gemeinschaft und Dienst als Kennzeichen der Ekklesia angeführt.“

sondern von der Qualität ihrer Beziehung ab. Josef Hainz (1982:175) sieht es mit Blick auf Paulus folgendermaßen:

Koinonia erweist sich so als ein Schlüsselbegriff für die paulinische Christologie wie für die paulinische Ekklesiologie – und für die Beziehung beider zueinander: Im sakramentalen Geschehen des Abendmahls, in dem Christus Gemeinschaft stiftet zwischen sich und denen, die Anteil empfangen an seinem Leib und an seinem Blut, liegt der Ursprung der „Kirche“, und zwar der „Kirche“ als Gemeinschaft. In solcher Gemeinschaft stehen zunächst die Glieder einer jeden einzelnen *ekklesia* zueinander.

Der Ursprung der Kirche liegt für Josef Hainz also im gemeinschaftsstiftenden Abendmahl. Ist also Gemeinde da, wo zwei Personen „in Christus“ gemeinsam Abendmahl feiern? Die dritte These der Barmener Theologischen Erklärung formuliert es folgendermaßen: „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt“ (Herbst 1996:57). Daraus folgert Michael Herbst (1996:60):

Für die Gestalt der Gemeinde bedeutet das: Sie ist versammelte Gemeinde, im weitesten Sinne gottesdienstliche Gemeinde. Gottesdienst ist dabei jeder Ort, an dem Wort und Sakrament gereicht werden, d.h. in sonntäglichen gottesdienstlichen Versammlungen ebenso wie etwa in Hauskreisen, Hausandachten, Mitarbeiterzellen.

Es ist also weder der Ort, noch die Quantität, die Gemeinde konstituiert, sondern Wort und Sakrament. Es geht schlussendlich um die Kommunikation, das Hören auf das Wort und die Antwort im Gebet, sowie um die sakramentale Bezeugung einer bestehenden Beziehung. Hier verbinden sich einerseits die Apostellehre und das Gebet als Wort und Antwort; Gemeinschaft und Brotbrechen andererseits als Abendmahl und Teilhabe. Damit können die Kennzeichen aus Apg 2, 42 in Wort und Sakrament ihren Ausdruck finden.

„Gemeinde von Brüdern“ ist somit *koinonia*, also Gemeinschaft der Heiligen in des Wortes doppelter (und darin tiefer) Bedeutung: Gemeinsame Anteilhabe am Heiligen, also an Wort und Sakrament; und darin und deshalb auch unausweichliche Anteilgabe und Anteilnahme aneinander als Schwestern und Brüder, bis hin zum Teilen der Güter“ (Herbst 1996:62).

Es ist die Gemeinschaft der Heiligen am Heiligen, die Gemeinde konstituiert.²⁷ Das Heilige, also Wort und Sakrament, ist in seinem Vollzug aber Gottesdienst. Damit ist aber auch die *koinonia* als Anteilhabe und –gabe am Heiligen Gottesdienst. Diesbezüglich schreibt Jürgen Roloff (1992:1004) im Blick auf paulinisches Gemeindeverständnis: „Grundsätzlich gilt für

²⁷ Die Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ist, genauso wie die Gemeinschaft mit Christus, konstitutiv für die Definition von Ekklesia, so Michael Herbst (1996:294).

Pls jede örtliche Versammlung von Christen, in deren Mittelpunkt der Gottesdienst steht, als Gemeinde.“ Da wo Gottesdienst stattfindet, ist also auch Gemeinde. Deshalb ist auch da wo *koinonia* stattfindet Gemeinde, denn *koinonia* und Gottesdienst sind, wie gezeigt, eins.

Der Begriff *ekklesia* ist schon im NT aufs Ganze gesehen ein terminus technicus geworden, der keine bewusste theologischen Assoziationen beinhaltet (Stendahl 1958:1299). Der Begriff stellt also nur die Tatsache einer Versammlung von Menschen fest. Seine theologische Bedeutung bekommt er erst in Verbindung mit den neutestamentlichen Beschreibungen von Gemeinde, wie Haus (1Tim 3, 15), Leib (1Kor 12, 12ff; Eph 4, 16) oder Tempel (1Kor 3, 16f). Hierzu schreibt Stendahl (1958:1301) in seinem Artikel über die Kirche:

Die Christen *sind* die K., sie sind nicht *in* der K. Eben dies wollen auch die paulinischen Metaphern vom Leib Christi und die johanneische Betonung der „ontologischen“ Einheit besagen. Sobald aber die Metaphern eigenes Leben bekamen und als schöpferische Theologumena weiterwirkten, wurde die K. zu einer den Christen gegenübergestellten Realität. – Diese Entwicklung wird oft als Institutionalisierung beschrieben.

Da wo Christen sind ist Kirche. Da wo der Leib ist, ist *ekklesia*. Da wo die *koinonia* der Gläubigen sich ereignet, ist Gottesdienst. Da wo Jesus ist, geschieht das Wort und wird die Gemeinschaft mit ihm gepflegt, in Sakrament, Gebet und Nächstenliebe. *Ekklesia* ereignet sich als *koinonia* im umfassenden Sinne. Gotthold Hasenhüttl (2001:217) schreibt: „[...] sondern in jeder Ekklesia am Ort, und sind es nur zwei, verwirklicht sich die Gesamtkirche.“ Damit kann Gemeinde überall entstehen und mannigfaltige Formen annehmen. Denn Gemeinde ist konkretisierte Beziehung, ist *koinonia* greifbar, ist schlussendlich Jesus. Dies verweist zurück auf den schon zitierten Ignatius von Antiochia (an die Smyrner 8, 2): „Da, wo Jesus Christus sich befindet, ist auch die allgemeine Kirche.“

2.5 Zusammenfassung: Gemeinschaft nach der Bibel

In den vorangehenden Abschnitten richtete sich der Blick in erster Linie auf die Aspekte der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Dies geschah an Hand eines Überblicks über die gesamtbiblische Offenbarung. Die Prinzipien dieses Gemeinschaftsverhältnisses sollen nun zusammengetragen werden. Da sie der göttlichen Initiative entstammen, haben sie die Qualität, die Konstitutiva von biblischer Gemeinschaft an sich darzustellen. Sie werden darum als Paradigma für die zwischenmenschliche Gemeinschaft dienen, wie sie im nächsten

Abschnitt dargestellt wird. Die Gemeinschaftsprinzipien lassen sich nun wie folgt zusammenfassen:

a. Die Grundstruktur des Menschen

Der Mensch ist, wie gezeigt, mit einer kommunikativen Grundstruktur geschaffen. Er soll in einer Beziehung zu Gott, seinem Nächsten und der Schöpfung stehen. Gemeinschaft ist damit grundsätzlich keine Option, sondern eine naturgemäße Notwendigkeit. Der Mensch ist nur Mensch in seinen Beziehungen. Bleibt er allein, muss er notgedrungen eine Beziehung zu sich selber aufbauen, was negative Folgen wie Egozentrik, Narzissmus etc. hervorbringen kann. Jenseits von Glaubensfragen reden wir, wenn wir in diesem Sinne von Gemeinschaft reden, von der ureigensten und natürlichen Lebensform des Menschen. Damit gibt es schlussendlich keine Zeiten tatsächlicher Einsamkeit, denn der Mensch hat zumindest mit sich selbst Gemeinschaft. Dies bezieht sich auch im christlichen Sinne auf Zeiten der Besinnung, denn gerade diese sind ja Zeiten intensiver Gemeinschaft mit Gott.

b. Der Gemeinschaftswille

Es wurde deutlich, dass ohne den Willen zur Gemeinschaft auch keine Gemeinschaft entstehen kann. Die Kondeszendenz Gottes, die in der Inkarnation Jesu gipfelt, ist die Voraussetzung für die Aufnahme der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Beziehung entsteht auf freiwilliger Basis. Ihre Motivation ist die Liebeswahl, die Entscheidung zur Liebe, wie sie in der Wahl Israels als des kleinsten Volkes zutage tritt und in der Sendung, dem Tod und der Auferstehung des Sohnes ihren Höhepunkt erreicht. Gott verdeutlicht so, dass er Gemeinschaft mit dem Menschen will, dass er ihn liebt und zur Herstellung dieser Liebesgemeinschaft bereit ist, bis zum Äußersten zu gehen. Doch auch hier kann Gemeinschaft natürlich nur entstehen, wenn auch das Gegenüber den entsprechenden Willen zur Aufnahme der Gemeinschaft hat.

c. Die Kommunikation

Die Kommunikation hält eine Beziehung aufrecht. Gott kommuniziert auf vielfältige Weise, direkt oder indirekt, bis die Kommunikation in der Inkarnation des Wortes greifbar und begreifbar wird. Sender und Botschaft verschmelzen. Ihre tiefste Ausprägung erreicht sie in der Innewohnung des Geistes. War das Wort zunächst bei den Menschen, so ist es nun in den Menschen, die zu neuen Menschen werden, die „in „Christus“ sind. Dies ist der Höhepunkt jeder Kommunikation, da nun Sender, Botschaft und Empfänger eins werden. Diese

Kommunikation und damit die Beziehung kann vom Potential her völlig ungetrübt gelebt werden. Sie ist das Ideal biblischer Gemeinschaft. Da sie „in Christus“ geschieht, also der Mensch als Empfänger die Beziehung schon aufgenommen hat, ist gewährleistet, dass es keine einseitige Kommunikation bleiben muss.

d. Die Kontinuität

Biblische Gemeinschaft ist auf Dauer angelegt. Dies wird in der Bundestreue, für die Gott sich verbürgt und im eschatologischen Aspekt der Beziehung zum Christus deutlich. Da Gott selbst die Liebe ist, die eben darum niemals aufhört und deshalb als das Band der Vollkommenheit bezeichnet werden kann, ist die Liebesbeziehung, die Gott anstrebt zwangsläufig so ewig wie Gott selbst. Diese Verlässlichkeit schafft Vertrauen, da sie ermutigt, sich auf eine Beziehung einzulassen, ohne eine Enttäuschung fürchten zu müssen. Die Liebe kennt keine Furcht, denn die Furcht steht in Bezug zur Strafe (1Joh 4, 18). Die erste Strafe war aber als Folge der ersten Sünde die Trennung von Gott. So ist auch die letzte Strafe die Trennung in Ewigkeit (Apk 14, 11). Dies verdeutlicht, dass die Furcht vor der Trennung eine Urangst ist, die von der vollkommenen Liebe Gottes überwunden wird. In dieser Hinsicht ist biblische Gemeinschaft eine angstfreie, da die Liebe ihre Fortdauer garantiert.

e. Die Flexibilität

Biblische Gemeinschaft ist lebendig und deshalb beweglich. Sie ist flexibel genug, jedem neuen Weg und Auftrag Gottes zu folgen. Dies zeigt sich am deutlichsten da, wo Gott selbst Grenzen überschreitet, wie es z.B. in der Öffnung der Gemeinde auch für Samaritaner und Heiden offenbar wird. Sie ist *der Weg*, und auch darin identifiziert mit Jesus Christus, der selbst der Weg ist (Joh 14, 6). Sie kann nicht in monolithischer Starre verharren, da sie quasi die Bewegungen des Christus in der Welt ausführen muss. Diese verlangen aber u.U. ein hohes Maß an Anpassungsfähigkeit, wie die Apostelgeschichte zeigt. Sie ist darum auch offen für den Fremden, dem sie in der Liebe Christi begegnen kann. Nicht an eine Form, sondern an ihr Haupt Christus gebunden, kann sie ihre Beziehung zu ihm zu jeder Zeit und an jedem Ort den Umständen entsprechend ausleben. Sie wird durch die Kontinuität der Liebesbeziehung zum Christus ermöglicht, welche ihr den Halt in der Bewegung garantiert.

f. Das Erkennen

Das Erkennen Gottes als ein ganzheitliches Geschehen, ist ein wesentlicher Faktor biblischer Gemeinschaft. Das Vertrautsein und In-sich-aufnehmen, das Einssein mit Christus, das „in

ihm“, verdeutlichen eine Beziehung, die keine Distanz mehr kennt. Sie kennzeichnet ein äußerstes Vertrautsein. Es ist nicht die „unio mystica“ im Sinne einer Verschmelzung, sondern die vollkommene Gemeinschaft zwischen zwei Partnern, wie sie biblisch als Ehe, Freundschaft, Vaterschaft oder Geschwisterschaft exemplifiziert wird. Es ist eine Einigkeit ohne Identitätsverlust. Sie setzt den Gemeinschaftswillen, die Kommunikation, die Flexibilität und die Kontinuität der Beziehung voraus. Sie ist somit zunächst einmal die Folge einer intensiv gelebten Beziehung. Andererseits ist sie aber auch die Ursache für eine erneute Intensivierung der Beziehung und somit zu recht als ein Konstitutivum biblischer Gemeinschaft zu betrachten.

Ob und wie dieses Paradigma der Gott – Mensch – Beziehung auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen anwendbar ist, muss in dem nun folgenden Abschnitt bedacht werden.

3. Grundstrukturen biblischen Gemeinschaftsverständnisses

Es ist deutlich geworden, dass Faktoren wie der Gemeinschaftswille, die Kommunikation, die Kontinuität und Flexibilität, sowie das Erkennen, Konstitutiva biblischen Gemeinschaftsverständnisses sind. Dies wurde bisher primär im Hinblick auf die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch untersucht. Es stellt sich nun die Frage, in wie weit diese Konstitutiva auch Gültigkeit in Bezug auf die zwischenmenschlichen Beziehungen haben. Der grundlegend verbindende Faktor dieser beiden Beziehungsebenen ist die Liebe, die sich eben in Gottes- und Nächstenliebe äußert. Hierzu Ulrich Kuhnke (1992:192):

Gottes- und Menschenliebe bilden in der kommunikativen Praxis Jesu eine Einheit. Diese Einheit von Gottes- und Menschenliebe ist denn auch als der eigentliche Wesenszug der Koinonia aufzufassen. Er wird sowohl in der paulinischen wie auch in der johanneischen Theologie entfaltet.

Dies bedeutet, dass sich biblische Gemeinschaft immer sowohl auf die Gottesgemeinschaft, als auch auf die Menschengemeinschaft bezieht. „Koinonia mit Gott und Koinonia untereinander bilden eine fundamentale Einheit, die dem Wesen Gottes als Liebe entspricht (Kuhnke 1992:193).

Der Gemeinschaftswille wurzelt in der freien Liebeswahl. Dies wurde anhand der Kondeszendenz Gottes und der Inkarnation Jesu deutlich. Damit dieser zunächst einseitigen Liebeswahl ein Bund folgen kann, der die Beziehung fundiert, ist natürlich die Zustimmung

des zweiten Bundespartners, hier des Menschen notwendig. Doch auch diese ist in letzter Konsequenz ein Werk Gottes, wie Dietrich Bonhoeffer (2005:111) festhält:

Diese Haltung aber ist nicht vom Menschen erschwingbar, sondern sie ist „ausgegossen vom heiligen Geist in unsere Herzen“. Als Wille zum konkreten Anderen liegt es im intentionalen Wesen der Liebe, Gemeinschaft bilden zu wollen, d.h. Gegenliebe zu wecken.

Damit rücken aber nun die Aufgaben des Menschen zum Aufbau und Erhalt der Gemeinschaft, sowohl zu Gott, als auch zum Nächsten ins Blickfeld. Diese sollen nun mit Hilfe der oben erarbeiteten Faktoren bedacht werden.

3.1 Die Aufgabe des Einzelnen

a. Die Grundstruktur des Menschen

Wie gezeigt, ist der Mensch beziehungsorientiert geschaffen. Die Anerkennung dieser Tatsache zwingt den Menschen zu der Einsicht, dass er Gemeinschaft braucht. Dies ist ein prinzipielles Eingeständnis der eigenen Bedürftigkeit. Diesem Eingeständnis folgt aber zwangsläufig die Frage des Menschen, wo er dieses Bedürfnis wohl stillen könne. Damit ist aber die Voraussetzung geschaffen, Gemeinschaft zu suchen, sich auf sie einzulassen. Diese Selbsterkenntnis ist notwendige Aufgabe des Menschen. Das diese Selbsterkenntnis nicht unbedingt von selbst geschieht und wie dem Menschen dazu verholfen werden kann, wird weiter unten bedacht werden.

Im Erkennen der eigenen Beziehungsorientiertheit, liegt zwangsläufig auch die Anerkennung der Beziehungsorientiertheit des Nächsten begründet. Hat der Nächste aber das gleiche Bedürfnis nach Gemeinschaft, fällt dem Menschen die Aufgabe zu, dieses Bedürfnis zu stillen. Dies kann prinzipiell so geschehen, dass er es selbst stillt oder die Aufgabe delegiert. Wesentlich hierbei ist zunächst einmal das Bewusstsein der Bedürftigkeit des Nächsten nach Gemeinschaft. Diese Bewusstwerdung der eigenen, sowie der Bedürftigkeit des Nächsten nach Gemeinschaft ist die erste und fundamentale Aufgabe des Menschen. Diese kreatürliche Notwendigkeit der Gemeinschaft bleibt allerdings, ohne das Verständnis der göttlichen Offenbarung, auf der Ebene einer natürlichen Zweckgemeinschaft zur Stillung eines beiderseitigen Bedürfnisses.

b. Der Gemeinschaftswille

Dem göttlichen Gemeinschaftswillen, wie er sich in Kondeszendenz und Inkarnation äußert, steht der menschliche Gemeinschaftswille gegenüber. Karl Barth (1958:143) formuliert diesen Willen als Bereitschaft des Menschen Gott zu erkennen:

Die Bereitschaft des Menschen, Gott zu erkennen, besteht – und das so, daß alle drei unter sich zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen – in seiner Bedürftigkeit für die Gnade, in seiner Erkenntnis der Gnade, in seiner Willigkeit für sie. Wie sollte es eine Erkennbarkeit Gottes für den Menschen geben (wenn Gottes Erkennbarkeit eben Gottes Gnade ist!), ohne daß diese eine und dreifache Voraussetzung erfüllt wäre?

Ohne diesen Willen zur Gemeinschaft entsteht keine Gemeinschaft. „Alle bewußte Gemeinschaft aber ist Willensgemeinschaft“, sagt Dietrich Bonhoeffer (2005:113). Sowohl im AT (Deut 30, 19), als auch im NT (Joh 1, 11) muss der Mensch wählen, ob er in den Bund mit Gott eintreten will. Dieser Bund impliziert aber auch die Gemeinschaft mit dem Nächsten. Dies bestätigt Gotthold Hasenhüttl (2001:372):

Gemeinschaft Glaubender, Hoffender und Liebender ist aber nur, wenn dafür der Einzelne seine existentielle Entscheidung trifft und auf Gemeinschaft aller aus ist. [...] Zwar kann nur der einzelne Christ sein, aber nicht als einzelner, sondern nur als einer, der Gemeinschaft der Menschen stiftet, und in der Erfahrung der Gemeinschaft verwirklicht er sein Christsein.

Entscheidet sich der Mensch für Gott, entscheidet er sich damit auch für den Nächsten. „Denn es ist unmöglich, daß wir die Liebe Gottes haben, ohne daß wir nach der Gemeinschaft begehren“, schreibt Adolf Schlatter (1986:176) und weiter an derselben Stelle: „es ist unser Beruf, uns so zu verhalten, daß die christliche Gemeinschaft durch uns zustande komme.“ Diese Feststellung Schlatters hat ihre Gültigkeit auch nach 90 Jahren nicht verloren. Er sieht Gemeinschaft als Verpflichtung. „Wir müssen unseren eigenen Verkehr mit Gott und damit auch unser eigenes Verhalten gegen die anderen richtig machen, um ihnen eine fruchtbare Gemeinschaft gewähren zu können“ (Schlatter 1986:54). Somit ist die Entscheidung zur Gemeinschaft eine doppelte und bezieht sich sowohl auf Gottes-, als auch auf Menschengemeinschaft. Der Wille zur Gemeinschaft ist der Wille zum Bundesschluss. Aufgabe des Menschen ist es nun, in diesen Bund mit Gott einzutreten.

c. Die Kommunikation

Da die Kommunikation eine Beziehung aufrecht erhält, ist es Aufgabe auch des Menschen daran teilzuhaben. Göttlicherseits ist die Kommunikation in Christus gewährleistet. Menschlicherseits ist hier das Gebet als Kommunikationsweg zu nennen. Hier hat auch das

aufgezeigte „bleiben in Christus“ seinen Platz. Zum Nächsten hin, kommt hier die verbale und nonverbale Kommunikation zum Tragen. Diese spannt ihren Bogen von dem normalen Gespräch, bis hin zur tätigen Hilfe (Phil 2, 1f; Hebr 13, 16: 1Joh 3, 18). Die Aufgabe des Menschen ist es, die Kommunikation auf beiden Ebenen aufrecht zu erhalten.

d. Die Kontinuität

Die Kontinuität gewährleistet eine Vertiefung der Beziehung und schafft Vertrauen. Wie gezeigt, ist Gottes Bundestreue ein Garant der Kontinuität. Analog dazu ist es Aufgabe des Menschen, sich immer wieder neu zur Aufrechterhaltung dieser Beziehung zu entscheiden. Es ist auch hier die Entscheidung zum „Bleiben in Christus“. Es ist ebenso immer wieder die Entscheidung zur Gemeinschaft mit dem Nächsten. Die Grundvoraussetzung des Bundes, nämlich die Rechtfertigung und damit die Vergebung, kommt hier zum Tragen. Es ist die Frage des Petrus nach der Häufigkeit der Vergebung (Mt 18, 21f), als Frage nach der Kontinuität der Gemeinschaft. Treue zu Gott heißt hier also auch Treue zum Nächsten.

e. Die Flexibilität

Flexibilität ist, wie dargelegt, Kennzeichen der Lebendigkeit und Offenheit. Es ist die Offenheit für das göttliche Handeln, aber auch für den Nächsten und den Fremden. Damit ist es aber auch die Fähigkeit zum Kompromiss. Die Flexibilität schützt vor Extremen, die Gemeinschaft verhindern oder zerstören. Schlussendlich ist es die Liebe, die Gott und den Anderen hoch achtet, die in die Lage versetzt, lebendig und auch kreativ in einer Gemeinschaft, sowohl mit Gott, als auch dem Nächsten zu leben. Zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft ist es also auch Aufgabe des Menschen, kreativ und lebendig zu lieben.

f. Das Erkennen

In Bezug auf Gott, ist das Erkennen das „in sich aufnehmen“ Christi. Die paulinische Aufforderung *...werdet voller Geist* (Eph 5, 18), beschreibt in prägnanter Weise die Aufgabe des Menschen. Dieses Erfülltsein markiert die tiefste Art von Beziehung, die höchste Qualität von Gemeinschaft. Dieses Erkennen findet sich, wenn auch in eingeschränkter Weise, in der Beziehung zum Nächsten wieder. Als erstrebenswertes Ziel ist es das lukanische „ein Herz und eine Seele“, ermöglicht durch die gemeinsame Partizipation am Christus durch den Geist. Erfüllt sein mit dem Geist, birgt damit auch die Möglichkeit mit dem Geist des Anderen erfüllt zu sein, da es ja der gleiche Geist ist, der aber die Individualität des Menschen nicht negiert.

3.2 Die Aufgabe der Gemeinschaft

In aller Kürze muss an dieser Stelle noch auf die Gemeinschaft als Ganze eingegangen werden. Sie hat dafür Sorge zu tragen, dass die Voraussetzungen zu ihrer eigenen Entstehung gefördert werden. Das Verharren in Apg 2, 42 und das Teilen in Apg 4,32 sind Beispiele für diesen Sachverhalt. Die Gemeinschaft selbst organisiert die Förderung ihrer Grundlagen (Apg 6). Die Gemeinschaft schafft Räume, in denen Gebet, Lehre, Abendmahl, Gemeinschaft und auch materielles Teilen ermöglicht werden. Michel Herbst (1996:60) sieht es, im Blick auf das Problem der Institutionalisierung der Gemeinde so:

Soll sie dem Geschehen von Kirche durch Wort und Sakrament als den Stiftungen Christi Raum schaffen, so hängt diese Aufgabe mit Dauer, Wiederholung, Zusammenarbeit, Ordnung zusammen. Damit aber werden Institutionen notwendig. Sie können das Ereigniswerden von Gemeinde nicht herbeizwingen (vgl. CA V), aber sie sollen ihm dienen.

Auch als räumerschaffende Institution bleibt die Gemeinschaft „Weg“ und bietet den Rahmen für das bewegte Leben der Gläubigen in Gemeinschaft. „Bestimmend für die Gestalt der Kirche ist ihre innere Lebendigkeit, die vom Heiligen Geist gewirkt wird“ (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:20). Ulrich Kuhnke (1992:321) benennt Grundfunktionen der *koinonia*, die zur Bestimmung des Rahmens von Gemeinschaft dienen können:

Die Koinonia, die sich auf den Handlungsebenen der Gemeinde als reziprokes, solidarisches und universales Beziehungsnetz darstellt, vollzieht sich in der Kommunikation des Evangeliums, in politischer Diakonie und im Feiern der Sakramentalität des Lebens. Im Primat der Koinonia ist die additive Zuordnung von Martyria, Diakonia und Leiturgia²⁸ aufgehoben; sie sind vielmehr Dimensionen der einen Koinonia.

Folgt man diesen Grundfunktionen, müssten die zu schaffenden Räume der Kommunikation des Wortes, der sozialen Verantwortung und zur sakramentalen Feier des Bundes dienen. Auch hier kommt die Lebendigkeit und der ereignishafte Charakter der Gemeinschaft zum Tragen. Der Einzelne er- und behält bei alledem seine Individualität und Freiheit zur Entfaltung seiner Persönlichkeit und Gaben. Dies fasst Peter Zimmerling (2003:230f) zusammen:

Vertrauen und Offenheit voreinander dürfen nicht die Erfurcht vor der unzerstörbaren Würde des anderen und die Achtung vor dem Geheimnis seiner

²⁸ Die bilaterale Arbeitsgruppe von katholischer und evangelischer Kirche hält zum Thema folgendes fest (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:21): „Gottesdienst (*leiturgia*), Dienst (*diakonia*) und Zeugnis (*martyria*) gehören zusammen. In ihnen erweist sich die vom Heiligen Geist gewirkte Lebendigkeit der Kirche.“ Hier sind es die drei genannten Grundfunktionen, die den Rahmen für eine lebendige Gemeinschaft bilden.

Persönlichkeit beeinträchtigen. [...] In der christlichen Gemeinschaft leben, beinhaltet von daher die Pflege der je besonderen, unverwechselbaren Identität.

Diese persönliche Entfaltung und Weiterentwicklung ist für Zimmerling (2003:231) auch ein Zeichen für die Lebendigkeit einer christlichen Gemeinschaft.

3.3 Die Gemeinschaft als Kommunikator der göttlichen Liebe

Wird die Gemeinschaft in obigem Sinne gelebt, ist sie damit sichtbares Zeichen des göttlichen Bundes. Sie ist der greifbare Beweis der göttlichen Zuwendung. „Die Gemeinschaft des Herrn mit seiner Kirche ist eine Gemeinschaft in der Liebe“ (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:26). Im gegenseitigen Lieben proklamiert sie die Liebe Gottes zu den Menschen. „Der Raum, in dem Gott durch Wort und Sakrament den Menschen begegnet und sie zum Glauben führt, ist die Kirche“ (Bilaterale Arbeitsgruppe 2005:29). Es ist grundlegendste Aufgabe der Gemeinschaft, Gottes Liebe so klar darzustellen, dass sie der Welt erfolgreich kommuniziert wird. Hierzu Ulrich Kuhnke (1992:313):

Nur in einer entsprechenden Praxis kann die Koinonia mit Gott sinnvoll behauptet werden: Diese ist als Gerechtigkeit qualifiziert. Sie konkretisiert sich zunächst in den Beziehungen der ChristInnen untereinander, so daß deren Liebe dem Wesen Gottes als Liebe entspricht. [...] Wenn die unbedingte Zuwendung Gottes allen Menschen gilt und die Koinonia deshalb eschatologischen Charakter hat, dann realisiert sie sich zugleich kontextuell und universal.

Die Gemeinde ist damit immer auch Einladung zur Gemeinschaft, sofern sie einladende Gemeinschaft ist. Dies ist sie aber nur, wenn sie den biblischen Kriterien von Gemeinschaft genügt. Diese definiert Dietrich Bonhoeffer (2005:115) so:

Christliche Liebesgemeinschaft der Menschen bedeutet restlose Hingabe aneinander als Gehorsam gegen Gottes Willen. Sie ist nur möglich durch das Wirken des heiligen Geistes. In dem reinen Sichhingebenwollen mehrerer Personen ist das Konstituierende für den Gemeinschaftsbegriff.

In der liebenden Hingabe zueinander erfüllt die Gemeinschaft Gottes Willen und lebt ihrem Wesen gemäß. In ungetrübter Kommunikationsgemeinschaft mit dem Heiligen Geist, d.h. dem Christus, ist sie derart mit ihm vereint, dass sie zum Kommunikator seiner Liebe wird, nämlich als sein Medium, sein Leib, wie auch der irdische Christus seinen irdischen Leib zur Kommunikation verwendet hat. Hierzu noch einmal Dietrich Bonhoeffer (2005:112):

In Christus liebt Gott die Menschen, schenkt er sein Herz, und weil er sich dem sündigen Menschen schenkt, macht er ihn zugleich neu und macht so die neue Gemeinschaft möglich und wirklich, d.h. aber *Gottes Liebe will die Gemeinschaft*.

Damit ist es Aufgabe, aber auch Auftrag und Verpflichtung, in der neuen Gemeinschaft zu leben, um Gottes Liebe zu kommunizieren.

4. Biblische Gemeinschaft und Gemeinde/Kirche

Die Gemeinde ist die konkretisierte Gemeinschaft. Wo *koinonia* ist, ist immer auch *ekklesia*. Dies bezieht sich aber auf Gemeinde und Gemeinschaft an sich. Nun stellt sich hierbei die Frage, wie das Verhältnis von Gemeinschaft und organisierter Ortsgemeinde aussieht. Wie gezeigt, ist es ja Aufgabe der Gemeinschaft, Räume zur Verwirklichung ihrer selbst zu schaffen. Wo Gemeinschaft diese Räume organisiert, entsteht eine Ortsgemeinde. Diesbezüglich ist aber zu fragen, in welchem Verhältnis die organisierte Form zur Gemeinschaft als ihrem Inhalt steht. Weiter ist zu bedenken, ob Gemeinschaft ohne diese organisierte Form überhaupt existieren kann und wie sich dies zu der Tatsache verhält, dass *koinonia* immer auch *ekklesia* ist. Dietrich Bonhoeffer (2005:114) stellt die Frage folgendermaßen: „Es bleibt die Aufgabe, sich darüber zu besinnen, ob die Gemeinde, in der Gottes Liebe wirksam ist, wirklich ‚Gemeinschaft‘ sei.“ Diesen Fragen soll im Folgenden kurz nachgegangen werden.

4.1 Grundlagen: Ausprägungen der Religion

Die Frage nach Form und Inhalt, nach Kirche und Gemeinschaft ist zunächst eine religionssoziologische Frage. Um diese Frage in unserem Kontext zu beantworten, ist es notwendig, vorab ganz allgemein die Frage nach der Ausprägung von Religion zu stellen, um sich dann, von der allgemeinen Antwort herkommend, der speziellen Frage im Zusammenhang dieser Arbeit zuzuwenden. Steht nun aber die Ausprägung der Religion an sich im Mittelpunkt, so impliziert dies die Frage, was denn Religion überhaupt sei. Die Beantwortung dieser Frage ist aber im Rahmen dieser Arbeit ein gewagtes Unterfangen, angesichts der Tatsache, dass keine einheitliche Definition des Begriffes Religion existiert. So kann im Folgenden nur eine Annäherung an den Religionsbegriff geboten werden.

Ursprünglich von den Verbum *relegere* (immer wieder - besinnlich - lesen) herkommend, wurde der Begriff Religion später eher auf *religare* (anknüpfen) bezogen und damit ein Bezug zu der Suche des Menschen nach der Verbindung mit der Gottheit hergestellt (Beyerhaus 1994:1684). Peter Beyerhaus (:1684) schlägt (in Anlehnung an Th. Sundermeier) folgende Definition des Begriffes vor: „Die vom Menschen als individuellem und

gemeinschaftliche gegebene Antwort auf eine grundlegende Transzendenz-Erfahrung, die sich in der Gestaltung von Kult, spiritueller Gemeinschaft und Ethik verbindlich Ausdruck gibt.“ Emile Durkheim (1994:75) definiert Religion folgendermaßen, wobei er mehr den Gemeinschaftscharakter hervorhebt:

Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.

Für Durkheim (1994:75) ist die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen, was für ihn impliziert: „daß die Religion eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist.“ Somit ist sie eine gemeinschaftliche Erfahrung. Eine dritte Definition bietet Peter L. Berger (1992:55) an und nähert sich hierzu dem Thema von der Erfahrung der Menschen aus:

Empirisch formuliert, was man üblicherweise Religion nennt, umfasst ein Aggregat menschlicher Einstellungen, Glaubenshaltungen und Handlungen angesichts von zwei Erfahrungsformen: der Erfahrung des Übernatürlichen und der Erfahrung des Heiligen.

Für Berger (1994:57) ist die Religion eine menschliche Einstellung, die den Kosmos (einschließlich des Übernatürlichen) als eine heilige Ordnung begreift. Die Kategorie des Heiligen ist für Berger (:57) so wesentlich, dass er seine Religionsdefinition auf den zentralen Satz „Religion ist eine menschliche Einstellung angesichts des Heiligen“ reduzieren kann. Für Dietrich Rössler (1986:70) ist die Religion eine grundlegende Verfassung menschlicher Wirklichkeit. So definiert er (:70): „Sie ist vielmehr diejenige Perspektive aller menschlichen Wirklichkeit, die die Unverfügbarkeit, die Erneuerungsfähigkeit und die Überholbarkeit dieser menschlichen Wirklichkeit wahrnimmt.“ Es wäre ohne weiteres möglich, die Liste der Religionsdefinitionen um weitere Facetten zu bereichern, was an dieser Stelle allerdings nicht möglich ist. Mit Hilfe der dargelegten Beschreibungen, wird jedoch schon jetzt eine, für das Anliegen dieser Arbeit brauchbare, zusammenfassende Religionsdefinition möglich:

<p>These: Religion ist die ganzheitliche und im wesentlichen gemeinschaftliche Reaktion des Menschen auf die Erfahrung des Heiligen und Transzendenten.</p>
--

Nachdem nun eine Arbeitsgrundlage vorhanden ist, muss jetzt die Frage beantwortet werden, in welchen Formen sich diese menschliche Reaktion auf das Heilige denn äußert. Ohne Frage beginnt die religiöse Erfahrung bei dem einzelnen Menschen. Laut Peter L. Berger (1992:60) sind diese Erfahrungen jedoch weder universell noch in gleichem

Maße unter die Menschen verteilt. Wenn jedoch die subjektive Realität dieser Erfahrungen über längere Zeit hinweg bewahrt bleiben soll, entsteht eine Tradition, die schlussendlich in einer Institution aufgeht. Hierzu Berger (:60): „Religiöse Erfahrung wird deshalb in Traditionen verkörpert, die sie jenen Menschen vermitteln, die sie selbst nicht gemacht haben und die diese Erfahrung für sie wie für jene, die sie gemacht haben, institutionalisiert.“ Hierbei geht die Autorität der Erfahrung auf die Tradition über, wobei allerdings, so Berger (:62), mitten im Alltagsleben nur „ein schwaches Echo der ursprünglichen Erfahrung erhalten bleibt“. Die religiöse Tradition bildet, laut Berger (:62), unabhängig von den um sie herum entstehenden Institutionen, ein Faktum im Alltag, welches eine kollektive Erinnerung repräsentiert. Andererseits sind aber diese Institutionen, als formale Bewahrer der Tradition, auch die Tradenten des religiösen Erbes, wobei ihnen in diesem Sinne eine nicht geringe Verantwortung zukommt. Ernst Troeltsch (2004:17) hat seinerzeit darauf hingewiesen, dass das Evangelium Jesu eine freie personalistische Religiosität beinhaltete, „aber ohne jede Richtung auf kultische Organisation, auf Schaffung einer Religionsgemeinschaft.“ Die Notwendigkeit zur Organisation trat erst mit der Erhöhung des Auferstandenen als Kultmittelpunkt einer neuen Gemeinde ins Blickfeld. So macht Troeltsch (:117) hier drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee aus: die Kirche, die Sekte²⁹ und die Mystik.³⁰ „Diese drei Formen sind schon in den Anfängen vorgebildet und treten bis heute auf jedem Konfessionsgebiet nebeneinander auf mit allerhand Verschlingungen und Uebergängen untereinander“ (Troeltsch 2004:117). Troeltsch (:126) sieht hierbei den Kirchentypus den anderen beiden Ausprägungen als überlegen an und schreibt bezüglich der Kirche (:125):

Ohne Gemeindeorganisation und ohne Kultus ist das Christentum nicht fortpflanzungs- und zeugungsfähig. Jeder Rückzug auf den bloßen freischwebenden Geist und seine organisationslose Selbstdurchsetzung ist eine Utopie, die die wirklichen Bedingungen des Lebens verkennt und nur die Verflüchtigung und Entkräftung des Ganzen zur Folge hat.

Gleichzeitig sieht Troeltsch (:126) hierin „eine Herabminderung der christlichen Idee auf das Niveau praktischer Möglichkeiten und Durchschnittlichkeiten, ein Prinzip der

²⁹ Hubert Knoblauch (1999:161) sieht den troeltschen Sektenbegriff weit gehend im moderneren Begriff der „Denomination“ verwirklicht: „Im Unterschied zu den Freikirchen wird der Begriff der *Denominationen* für solche Gemeinschaften verwendet, die eigene Lehren vertreten und sich gegen die übrigen christlichen Kirchen und Gemeinschaften abgrenzen.“

³⁰ Die *Kirche* ist für Troeltsch (2004:117) die massenaufnehmende und mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die *Sekte* ist die freie Vereinigung strenger und bewusster Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten (also im Prinzip die heutigen Freikirchen bzw. Denominationen) und die *Mystik* die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz.

weitestgehenden Anpassungen und Kompromisse.“ Somit ist die Kirche in ihrer organisatorischen Ausprägung für Troeltsch nur ein Schatten der potentiellen Möglichkeiten des Evangeliums. Hier wird das Spannungsfeld deutlich, welches Dietrich Bonhoeffer (2005:173) als zwei Gedankenreihen bezeichnet, die im Begriff Kirche zusammenstoßen: „dass sie von Gott gestiftet und doch empirische Gemeinschaft wie jede andere auch ist.“

Die Religion im Allgemeinen und der christliche Glaube im Besonderen sind als in der Gesellschaft vorzufindende Größen ohne ein Mindestmaß an Organisation nicht denkbar. Dies gründet einerseits in der Tatsache, dass die Kirche und die Gesellschaft als organisierte Verbände gewisse Parallelen aufweisen, was Dietrich Bonhoeffer (2005:174) bestätigt: „Das Bild der Kirche als organisierten Vergesellschaftungstyps lässt sich soziologisch, wie es scheint, dem Begriff der ‚Gesellschaft‘ einordnen.“ In diesem Sinne schreibt Christof Bäumler (1984:140): „Im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung haben sich die Kirchen als bürokratische Organisationen auszubilden begonnen. Merkmale solcher Organisationen sind u.a. Unpersönlichkeit, Differenzierung und Spezialisierung.“ Als gesellschaftliche Größe, hat die Kirche im Laufe der Zeit also auch gesellschaftliche Organisationsstrukturen entwickelt. Andererseits und noch grundlegender ist die Feststellung von Peter L. Berger (1991:84f):

Ein menschlicher Grundzug, der für das Verständnis der Religion als einer Leistung des Menschen von größter Bedeutung ist, ist der Hang zur Ordnung. [...] Jede Gesellschaft ist eine Ordnung, eine schützende Sinnstruktur im Angesichte des Chaos. [...] Jede ordnende oder Ordnung heischende Geste – das englische Wort „order“ umfasst bezeichnenderweise beides – ist in diesem fundamentalen Sinne ein Zeichen der Transzendenz.

Allerdings dient diese, dem menschlichen Grundbedürfnis entsprechende, ordnende Organisation einem bestimmten Zweck, den Volkhard Krech (1999:39) als religiöse Interaktion definiert: „Eine religiöse Interaktion ist diejenige Form religiöser Kommunikation, in der sich die beteiligten Personen wechselseitig als religiöse Akteure wahrnehmen.“ Die Organisation von Religion dient demzufolge der religiösen Interaktion und damit der gemeinschaftlichen Erfahrung des Heiligen. Die unmittelbar kommunizierte Frömmigkeit ist, laut Krech (:40), von den institutionalisierten und organisierten Kommunikationsformen von Religion zu unterscheiden. In der organisierten Religion wird die Kommunikation ohne Bezug auf religiöse Erfahrungen, z.B. in bestimmten Ritualen, praktiziert, oder es wird die Frömmigkeitspraxis, z.B. in Gestalt eines Lehrsystems reflektiert (Krech 1999:40). Hierbei gibt Krech (:40) zu bedenken: „Selbstverständlich kann in religiösen Interaktionen auf Rituale oder Dogmenbestände als Hintergrund der mündlichen Kommunikation zurückgegriffen

werden, allerdings immer mit Rekurs auf die „subjektive“ Dimension von Religion.“ Religion organisiert ihre Interaktion in wiederholbaren, Kontinuität gewährenden Abläufen. Damit wird Religion aber zur Institution, von der Krech (:41) schreibt:

Insofern Institutionen interaktionelle Handlungen mit Bezug auf bestimmte Wertvorgaben normativ strukturieren und sie auf diese Weise sinn- und dauerhaft machen, sind im Begriff der Institution Interaktion und Gesellschaft eng miteinander verbunden.

Die Gefahren der Institutionalisierung beschreibt Hubert Knoblauch (1999:150): „Je stärker eine Religion organisiert ist, um so mehr Rituale entwickelt sie, denen sich die Anhänger schematisch fügen müssen. Damit aber entsteht die Gefahr, dass das Ritual zur bloßen Routine, zum leeren Ritualismus verflacht.“ Die Organisation der Kirche, die die Funktion der Religion ausübt, „ist als verdichtetes und abgegrenztes Kommunikationssystem zu verstehen, das sich durch geistliche Kommunikation, Rituale und Theologie auszeichnet“ (Knoblauch 1999:136). Diese Organisation, so Knoblauch (:135) muss so allgemein und abstrakt formuliert sein, „dass alle Gruppen von Mitgliedern darin ihre Motive zur Zugehörigkeit wiederfinden und die Kirche als Sachwalterin ihrer Interessen anerkennen.“ Kirche muss also auch als Institution ihre prinzipielle Flexibilität erhalten.

Inhaltliche Funktion und äußere Struktur der Kirche sollten in einem ausgewogenen und sich gegenseitig stützenden Verhältnis zueinander stehen. In diesem Sinne schreibt Christof Bäumler (1984:65):

Das Verhältnis von Funktionen und Strukturen der Gemeinde ist als dialektisches zu denken: einerseits ist die Gemeinde auf Strukturen angewiesen, wenn sie ihre Funktionen wahrnehmen soll; auf der anderen Seite sind die Strukturen der Gemeinde von ihren Funktionen her zu kritisieren und zu verändern, sofern sie ihnen im Wege stehen.

Die gemeindlichen Funktionen betreffend schreibt Bäumler (:65): „Wünschenswert sind diejenigen Funktionen, in denen die Gemeinde der Befreiten zum Zuge kommt und alle Strukturen, die sie daran hindern, müssen verändert werden.“ Somit ist, bei aller Ausgewogenheit, die Struktur der Funktion nachgeordnet, d.h. sie ordnet sich den Funktionen unter. Damit ist die äußere Form von den Prozessen innerhalb der Gemeinde abhängig (Bäumler:145), wobei für Bäumler (:146) hier die Gruppenbildung eine wesentliche Rolle spielt.

Bei aller Kürze der vorangegangenen Gedanken kann zusammenfassend festgehalten werden, dass einerseits Religion und insbesondere Kirche ohne Organisation nicht denkbar sind, andererseits, und hierin liegt die Ambivalenz dieser Thematik begründet,

diese Organisation immer in einer gewissen Spannung zu den Inhalten, die sie organisiert liegt und in diesem Sinne auch immer wieder zu hinterfragen ist und somit ein permanenter Dialog zwischen Inhalt und Struktur entsteht. George W. Peters (1994:191) fasst diese Gedanken in guter Art und Weise zusammen: „Um es noch einmal zusammenzufassen, kann man sagen, dass Struktur ein neutestamentlicher Grundsatz und daher wichtig und notwendig ist. Aber sie ist nicht von höchster Bedeutung. Sie muß ihre dienende Rolle einnehmen und beibehalten.“

4.2 Das Verhältnis von Form und Inhalt

Anhand der bisherigen Erwägungen wurde deutlich, dass ein Mindestmaß an organisierter Struktur für die Religion an sich und für die Kirche im Besonderen unerlässlich ist, dass aber die organisierte Form zur Unterstützung der Gemeindefunktionen und damit auch den Konstitutiva von Gemeinschaft dient. In dieser Funktion bleibt sie aber auch als Form eben weiter ein Weg und schafft stützende und entlastende Rahmenbedingungen für die Gemeinschaft (Herbst 1996:60). Michael Herbst (1996:60) stellt weiter fest: „Diese Entlastung ist notwendig, da sie der Gemeinde Gestalt gibt und ihren „Ereignischarakter“ davor bewahrt, in einen „Zufallscharakter“ umzuschlagen.“ Diese Rahmenbedingungen sind so variabel wie die Gemeinschaft, die sie aufnehmen, da sie sonst eben diese nicht mehr aufnehmen könnten. Damit ist die Form aber ein immer wieder zu hinterfragender Rahmen. Bonhoeffer (2005:177) stellt fest, dass dieser Rahmen nur von der Gemeinschaft der Einzelnen her richtig zu verstehen ist und von hier aus seine rechte Ausprägung erfährt:

Nur von der Gemeinde als Personengemeinschaft aus sind die evangelisch-kirchlichen Formen von Taufe, Konfirmation, Austritt Versammlung und die rechtlichen Regelungen (Steuerverfahren) zu verstehen; nur von hier aus auch die Struktur des objektiven Geistes der Kirche, wie er sich in festen Gestalten ausprägt.

Für Bonhoeffer geht also primär um die Gemeinschaft der Menschen, von der her die äußeren Formen erst ihre Sinnggebung erfahren. Bonhoeffer (2005:180) sieht den wesentlichen Ort und damit die prägende äußere Form der Verwirklichung der Geistgemeinschaft im Kultus: „Offenbar ist die Struktur des objektiven Geistes in seinen gestaltgewordenen Prägungen eine gemeinschaftliche, d.h. ein symbolisch sinnerfülltes Ausdruckshandeln. Zu seinem wesentlichen Ausdruck gelangt das im Kultus.“ Hierbei ist Bonhoeffer sicherlich recht zu geben, wobei allerdings zu bedenken ist, wie weit man hierbei den Begriff des Kultus fassen möchte. Für Bonhoeffer ist es primär, innerhalb des volkskirchlichen Kontextes, die

Versammlung der Gemeinde um Wort und Sakrament im Gottesdienst. Andererseits ist es, zumindest theoretisch, möglich, den Kultusbegriff weiter zu fassen und ihn auf alles das zu beziehen, was die Gemeinde zu ihrer Selbstverwirklichung *kultiviert*, was sich dann aber nicht nur auf Wort und Sakrament, speziell im Gottesdienst, sondern ganz allgemein auf die Ausgestaltung äußerer Formen als gemeinsame, geregelte Gottesverehrung bezieht. Wo es diesen Formen gelingt, Räume für die *koinonia* zu schaffen, sind sie deckungsgleich mit der *ekklesia*. Gelingt ihnen dies nicht, sind sie nur noch Formen und damit inhaltsleer. Dies bedeutet auch, dass nicht primär nach einem *modus operandi* zu fragen ist, sondern nach den Räumen, die es zu schaffen gilt und denen der Modus dient. Das Erscheinungsbild der Räume ist nachgeordnet. Die *koinonia* sucht sich die Form die ihr an ihrem speziellen Ort entspricht und wird damit zur sichtbaren *ekklesia*. Somit existiert immer nur „die Gemeinde an sich“ und dies in immer neuem Habitus, der nicht die Gemeinde konstituiert, sondern äußere Form der sich ereignenden *koinonia* darstellt. Zur Realisierung der Koinonia im Hinblick auf den formalen Aspekt schreibt Ralph Kunz-Herzog (1997:171):

Diese Beziehungskultur soll zusammengefasst werden unter dem Begriff „*Gemeinschaft*“. Sie ist in veränderliche und unveränderliche soziale *Strukturen* eingebettet und muss deshalb immer wieder neu *organisiert* werden. Koinonia ist formal gesehen eine weltanschaulich gebundene Gemeinschaft und der formale Aspekt der Koinonia-Realisierung ist die *soziologische* Frage nach der *Gemeinschaftsbildung*.

Hierbei ist die Koinonia für Kunz (:92) das „Geschöpf des Wortes“, denn „Sie ereignet sich durch die Verkündigung des Wortes“. Koinonia lässt sich allerdings nicht aus schon vorhandenem und bewährtem sozialen Material heraus „veranstalten“ (:156). Gemeinde verlässt sich an dieser Stelle einerseits, so Kunz (:156) auf die Kraft Gottes und andererseits ist sie Gemeinde, die „dennoch in *eigenen* Worten von Gott redet und in *ihren* sozialen Strukturen Koinonia organisiert“. Diese organisierte Koinonia ist organisierte Bewegung, die ihrer Flexibilität, soll sie auf Dauer bestehen, eine Kontinuität verleihen muss: „Denn auch Bewegungen [...] müssen sich institutionalisieren, wenn sie auf Dauer bestehen wollen“ (:279). Die Institution garantiert die Fortdauer der Bewegung. Andererseits benötigt die Institution die Bewegung, wenn sie nicht erstarren will: „Die Institution ist deshalb auf Bewegungs-Strukturen innerhalb ihrer Organisation angewiesen, die Gemeinschaftsbildung ermöglichen“ (:282). Institution und Koinonia sind für Kunz also keine Antagonisten. In diesem Sinne kann die äußere Form zum stützenden und schützenden Gerüst innerer Lebendigkeit werden.

Diese äußere Form wird, so George W. Peters (1994:192) durch fünf Faktoren bestimmt, welche Peters im Einzelnen so definiert: **a.** die Natur des Organismus, **b.** sein Zweck, **c.** seine Funktion, **d.** seine Umwelt und **e.** die Psychologie der Menschen, denen sie dienen soll. Diese Faktoren definiert Peters (:192) so:

Einige dieser bestimmten Faktoren sind absolut, andere sind relativ. Die unmittelbare Funktion und der Zweck der Gemeinde sind relative Absolutheiten. Die natürliche und kulturelle Umgebung sowie die Psychologie der Menschen sind relative Faktoren, die die Struktur der Gemeinde bestimmen.

Diese Faktoren bewegen sich innerhalb eines Rahmens, den Peters (:193), etwas überspitzt, so formuliert. „Es muß immer genügend Raum für Flexibilität, Anpassung und Kreativität vorhanden sein, wenn aus dem Leib Christi nicht ein Leichnam werden soll.“ Auch hier ist die Struktur und damit die Form, in ihrer Abhängigkeit von den äußeren Gegebenheiten, dem Inhalt nachgeordnet. In diese Richtung zielt auch Christof Bäumler (1984:89) wenn er schreibt:

Die Vermittlung des Allgemeinen, d.h. der christlichen Überlieferung mit dem Besonderen, d.h. der individuellen Biographie des einzelnen Christen, vollzieht sich in erfahrbaren, dauerhaften Sozialinteraktionen in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation. „Gemeinde“ ist die soziale Gestalt jenes Vermittlungsprozesses; ihre Strukturen müssen ihn gewährleisten.

Die äußere Form der Kirche ist im besten Falle die empirische Sozialgestalt der Gemeinschaft. Dies aber ist, entsprechend ihrem jeweiligen Kontext, immer wieder neu zu entwerfen. Die organisierte Institution Kirche muss immer wieder neu zum empirisch greifbaren, vielgestaltigen Ausdruck der ihr den inhaltlichen Sinn gebenden *koinonia* werden, will sie nicht zum Rahmen ohne Inhalt werden.

4.3 Gemeinschaft ohne Kirche?

Wie gezeigt, ist die Ortsgemeinde äußere Form von *koinonia* und *ekklesia*. Weiter wurde deutlich, dass sich die Gemeinschaft nicht über die Quantität, sondern über die Qualität definieren lässt, denn „da wo Jesus Christus ist, ist auch die Kirche“. Dies bezieht sich dann aber auch auf die geringste Zahl von Gläubigen, die in *koinonia* miteinander und dem Christus stehen. Da sie damit aber auch *ekklesia* sind, sind sie Kirche. Da die äußere Form Räume zur Verwirklichung von Gemeinschaft schaffen soll und als Ortsgemeinde wahrgenommen wird, stellt sich die Frage, wie sie sich in bezug zu einer geringen Zahl von Gläubigen darstellt.

Hierbei gilt es festzuhalten, dass es keine Gemeinschaft ohne Kirche geben kann, da Gemeinschaft Kirche ist. Es wurde auch deutlich, dass es Kirche ohne ein Mindestmaß an organisierender Struktur, welche dem Inhalt der Kirche dient, nicht geben kann. *Wie* sich aber eine Ortsgemeinde darstellt, d.h. wie sie in ihrer äußeren Struktur wahrgenommen wird, hängt im Wesentlichen von den äußeren Umständen, d.h. dem Kontext ab. Eine geringe Zahl von Gläubigen wird ihre Gemeinschaft auch organisieren und wenn dies nur in der Absprache regelmäßiger Treffen besteht. Schon dies schafft den Raum für die oben geforderte Kontinuität und dient somit der Gemeinschaft. Dies heißt aber, dass auch schon eine Gruppe von zwei bis drei Gläubigen über das Potential zur Ortsgemeinde verfügt. Dies setzt allerdings voraus, dass ihre Gemeinschaft den Kriterien und Voraussetzungen zur *koinonia*, wie sie oben beschrieben wurden, entspricht. Wo die Gemeinschaft der Heiligen ist, und dies gilt unabhängig von der Quantität, ist auch die Kirche in ihrer jeweils kontextuellen Strukturierung. Es existiert also keine Gemeinschaft ohne die Kirche und keine Kirche ohne die Gemeinschaft. *Ekklesia* und *Koinonia* sind in diesem Sinne nicht zu trennen.

5. Zusammenfassung

Als Ertrag der Erwägungen zur Gemeinschaft nach der Bibel lässt sich Folgendes festhalten:

1. Als Konstitutiva der Gemeinschaft sind, neben der kreatürlichen Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen, zu nennen: **a.** der Gemeinschaftswille, der auch aus dem Verständnis der eigenen Gemeinschaftsbedürftigkeit entsteht, **b.** die Kommunikation, **c.** die Kontinuität, **d.** die Flexibilität und **e.** das Erkennen. Dies sind Grundprinzipien biblischer Gemeinschaft im Alten wie im Neuen Testament. Durch ihre enge Verzahnung, sind sie gleichwertig in Bezug auf die Verwirklichung von Gemeinschaft. Da sie Gemeinschaft konstituieren, vereitelt die Abwesenheit auch nur eines dieser Prinzipien die Verwirklichung von Gemeinschaft.
2. *Ekklesia* ist das Ereignis der *koinonia*. Diese ergießt sich in die ihr dienende Form und wird dadurch zur Ortsgemeinde und zwar unabhängig von ihrer Quantität. Diese Form, als notwendige organisatorische Mindestforderung, schafft die Räume zur Verwirklichung der Konstitutiva der Gemeinschaft. Kirche ist somit die äußere, greifbare Form des Raumes, in dem die *koinonia* stattfindet.

III Erfahrung: Kirchliche Gemeinschaft in der postmodernen Großstadt

Leitfrage: Was für praktische Erfahrungen machen Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft?

1. Einführung

Den oben erarbeiteten soziologischen und theologischen Ergebnissen, sollen an dieser Stelle die praktischen Erfahrungen, die Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft machen, an die Seite gestellt werden. Hierbei wird der säkulare gesellschaftliche Bereich aus folgenden Gründen ausgeklammert: **a.** der vorgegebene Rahmen dieser Studie erfordert eine Begrenzung des Forschungsfeldes auf ein überschau- und handhabbares Gebiet, welches angesichts der Komplexität gesellschaftlicher Gemeinschaftsstrukturen nicht gesamtgesellschaftliche Entwicklungen umfassen kann. **b.** auf Grund der oben aufgezeigten unterschiedlichen Grundvoraussetzungen gesellschaftlicher und kirchlicher Strukturen und dem Fokus dieser Arbeit auf der Herausforderung für die Kirche, ist es geboten, sich auf die Erfahrungen mit kirchlicher Gemeinschaft zu beschränken. Wo der Postmoderne ein prinzipielles Isolationspotential innewohnt, besitzt die Kirche ein prinzipielles Gemeinschaftspotential. Auf diesem Hintergrund will diese Studie als Momentaufnahme³¹ ein Schlaglicht auf die Ausprägungen dieses Gemeinschaftspotentials werfen.

1.1 Das Ziel der Studie

Diese empirische Studie hat das primäre Ziel, eine Momentaufnahme der Erfahrungen von Menschen mit kirchlicher Gemeinschaft zu bieten. Sie will keine repräsentativen Daten ermitteln. Somit ist sie ein Tendenzen aufzeigendes Schlaglicht. Es ist nicht das Ziel dieser Studie, Hypothesen oder Theorien aus den Ergebnissen zu generieren. Vielmehr soll den in Kapitel eins und zwei aufgezeigten Resultaten die praktische Erfahrung zur Seite gestellt werden, um dann Theorie und Praxis in einen kritischen Dialog treten zu lassen. Hierbei zielt dieser Dialog nicht auf die Verifikation³² bzw. die Falsifikation der vorangegangenen theoretischen Erwägungen ab, sondern soll der Theorie im additiven Sinne die Praxis an die

³¹ Laut Uwe Flick (2005:255) wird mit einer Momentaufnahme „[...] eine Zustandsbeschreibung zum Zeitpunkt der Forschung gegeben.“

³² Was entsprechend dem kritischen Rationalismus ohnehin nicht möglich wäre.

Seite stellen, um so den wesentlichen empirischen Aspekt in ein Gesamtbild mit einzufügen.³³ Selbstverständlich gilt (Mayring 2003:22): „Bereits ein einziger Fall kann eine Allaussage widerlegen, falsifizieren. Dies kann die Basis sein für eine Einschränkung oder Umformulierung der Theorie bzw. Hypothese.“ In diesem Sinne ist dieser Dialog kritisch an den Stellen, an denen Differenzen zwischen theoretischer Erwägung und praktischer Erfahrung deutlich werden. Angesichts der Erwägungen zur Machbarkeit und den Ressourcen³⁴, die dieser Studie zur Verfügung stehen, erhält sie den deutlichen Charakter einer explorativen (Lamnek 2005:303) Vorfelduntersuchung oder Vorstudie, deren Ergebnisse Richtungen für eine breiter angelegte Untersuchung aufzeigen, welche dann an anderer Stelle durchgeführt werden kann.

1.2 Das Forschungsfeld

Das Forschungsfeld³⁵ besteht aus Personen, die zwei unterschiedlich geprägten Denominationen angehören und deren Gemeinden eine geographische Nähe aufweisen und in diesem Fall in einem Berliner Stadtbezirk angesiedelt sind. Im Einzelnen handelt es sich hierbei um:

- Eine Gemeinde der methodistischen Kirche (EmK)
- Eine evangelische Freikirche ohne Anschluss an einen übergeordneten Bund

Die Einheitlichkeit des äußeren Kontextes und die Differenzen in der inhaltlichen Ausprägung der beiden Denominationen gewährleisten einerseits eine größtmögliche Vergleichbarkeit der Antworten, andererseits eine querschnittshafte Annäherung an die gegenwärtige Situation, soweit dies in diesem beschränkten Rahmen möglich ist.

³³ Hierzu schreibt Mayring (2003:229): „Die Überprüfung von Theorien und Hypothesen [...] ist auch innerhalb qualitativer Analyse möglich. [...] Auf diesem Wege sind auch bereits fertige Theorien oder Kausalitätsannahmen kritisierbar, überprüfbar.“

³⁴ Hierzu schreibt Uwe Flick (2005:262): „Ein Faktor, der bei der Ausarbeitung eines Forschungsdesigns häufig unterschätzt wird, sind die zur Verfügung stehenden Ressourcen (Zeit, Personen, Technik, Kompetenzen, Erfahrungen etc.).“

³⁵ Die Untersuchung dieses Forschungsfeldes geschieht anhand einer Einzelfallanalyse. Hierzu schreiben Schnell, Hill und Esser (1999:235): „Eine Einzelfallanalyse als Betrachtung einer singulären Untersuchungseinheit muß sich nicht zwangsläufig auf die Analyse eines einzigen Individuums beziehen, sondern sie kann auch mehrere Individuen, die zusammen einen Untersuchungsgegenstand bzw. eine Analyseeinheit bilden, umfassen.“

1.3 Die Prämissen

Die Prämissen dieser Studie resultieren weit gehend aus den Beobachtungen und Erfahrungen des Verfassers in ehren- und hauptamtlicher Gemeindearbeit. Doch auch die oben aufgezeigten soziologischen und theologischen Ergebnisse finden hier ihren Niederschlag. Hieraus ergeben sich folgende Grundgedanken: **a.** postmoderne Paradigmen beeinflussen auch das Gemeinschaftsleben innerhalb der Kirche; **b.** die gemeindliche Praxis bezüglich der Gemeinschaft bleibt im Allgemeinen hinter den biblisch – theologischen Vorgaben zurück; **c.** Einsamkeit und Isolation sind sowohl in der Gesellschaft, und hier speziell in der Großstadt, als auch innerhalb der Kirche eine relevante Thematik. Diese Prämissen sind nicht mit den Forschungsfragen gleichzusetzen, beeinflussen ihre Genese jedoch entscheidend.

1.4 Die Methodik

Da keine repräsentativen Daten erhoben werden sollen und auf Grund der speziellen Fragestellung, bedient sich diese Studie eines qualitativen und keines quantitativen Ansatzes. Allerdings besitzt dieser Ansatz eine starke quantitative Komponente in der Kategorienentwicklung. In dieser Hinsicht entspricht sie der Definition von Lamnek (2005:506):

Die eine Form qualitativer Inhaltsanalyse unterscheidet sich von der quantitativen nur dadurch, dass sie nicht oder in Teilbereichen nicht quantifiziert. Ansonsten ist sie wie die quantitative Datenerhebung: Zuvor theoretisch entwickelte Analyseeinheiten, -dimensionen und -kategorien werden auf akzidentale oder systematische Dokumente angewandt.

Dieser Ansatz folgt, abgesehen von einer Pretestphase, einer primär linearen und nicht einer zirkulären Strategie, wie sie in der qualitativen Forschung im Allgemeinen verwendet wird (Lamnek 2005:194). Dies ist möglich und sinnvoll, da dieser qualitative Ansatz nicht auf die Theoriegenese, sondern auf die Darstellung von Erfahrungen zielt, die in einen kritischen Dialog mit den zuvor erarbeiteten Hypothesen treten sollen. Die Pretestphase, als zirkuläre Erweiterung, gewährleistete hierbei, dass das angewandte Instrumentarium dem Ziel dieser Studie angemessen ist. Weiter bedingt dieser Ansatz eine deduktive Vorgehensweise bei der Kategorienentwicklung³⁶.

³⁶ In der qualitativen Forschung wird auf eine induktive Kategorienbildung großer Wert gelegt. Doch auch der qualitativen Inhaltsanalyse wohnt ein deduktives Moment inne, denn: „Es muß eine Selektionskriterium für die Kategorienbildung festgelegt werden. Dies ist ein deduktives Element und muß mit theoretischen Erwägungen über Gegenstand und Ziel der Analyse begründet werden“ (Mayring 1996:92). Auf Grund der Zielrichtung der

Diese Kategorienentwicklung zur Erstellung eines Kodierleitfadens geschieht auf Grund der in Kapitel eins und zwei dargelegten Ergebnisse und somit aus ex ante Hypothesen. Andererseits, und dies ist die induktive Komponente dieser Studie, wurden diese Kategorien in der Auseinandersetzung mit den vorliegenden Interviews sowohl in der Pretest-, als auch in der Hauptphase der Untersuchung auf ihre Anwendbarkeit hin überprüft. Werden die zu Grunde gelegten Kategorien dem Material nicht gerecht, d.h. können es nicht angemessen erfassen, müssen sie überarbeitet oder neue Kategorien aus dem Material entwickelt werden. An dieser Stelle hat sich in dieser Studie die Relation zwischen der Konstruktion des Fragebogens und der Auswertungskategorien positiv ausgewirkt, da die Kategorien, auf den Fragebogen hin entwickelt, durch das breite Spektrum welches sie abdecken, in der Lage waren, das vorliegende Material ohne weiteres zu erfassen. Hierzu etwas ausführlicher Christiane Schmidt (2005:449):

Das eigene theoretische Vorverständnis und die Fragestellungen lenken beim Lesen der Transkripte die Aufmerksamkeit. Ziel ist, für jedes einzelne Interviewtranskript die vorkommenden Themen und deren einzelne Aspekte, die sich – in einem sehr weiten Sinn – dem Zusammenhang der Fragestellung(en) zuordnen lassen zu notieren. Zu einer Textpassage können dabei auch mehrere Themen bzw. Aspekte notiert werden. Um der Offenheit des Interviews Rechnung zu tragen, ist es wichtig, hierfür nicht einfach die Formulierungen aus den gestellten Fragen zu übernehmen, sondern darauf zu achten, ob die Befragten diese Begriffe überhaupt aufgreifen, welche Bedeutung diese Begriffe für sie haben, welche Aspekte sie ergänzen und welche sie weglassen und welche neuen, im Leitfaden nicht bedachte Themen im erhobenen Material auftauchen.

Im Sinne der von Christiane Schmidt dargelegten Vorgehensweise wurden auch in dieser Studie die Transkripte bearbeitet.

Die Ergebnisoffenheit einer qualitativen Studie resultiert auch daraus, dass sich die Kategorien als Interpretationen aus dem Material entwickeln (Lamnek 2005:508). Hier könnte man der vorliegenden Studie einen Mangel vorwerfen, der berechtigt ist, wenn das Forschungsziel wäre, explizit Neues zu entdecken. Das Ziel dieser Forschung ist jedoch primär qualitativ deskriptiv. Dies bedeutet, dass keine Quantifizierungen vorgenommen werden, sondern inhaltliche Aspekte einer bekannten Größe erfasst werden sollen. Konkretisiert bedeutet dies, dass z.B. die Frage nach der Erfahrung mit kirchlicher Gemeinschaft nahe legt, Gemeinschaft und Kirche als Oberkategorien mit der Ausprägung Erfahrung zu verbinden und so ein vorläufiges Analyseraster zu erhalten, denn dies ist ja die zu Grunde liegende Frage. Dieses Vorgehen tangiert die Ergebnisoffenheit nicht, da es die

vorliegenden Studie kann die Kategorienentwicklung eben auf Grund von theoretischen Erwägungen über Gegenstand und Ziel der Analyse erfolgen.

Auswertung und Analyse zwar leitet, jedoch nicht manipuliert. Alle bedeutungstragenden Aussagen der Teilnehmer bleiben erhalten und werden zur besseren Übersicht unter die Kategorien oder Oberbegriffe subsumiert. Hieraus resultiert dann auch die relativ ausführliche Darstellung der Ergebnisse der Analyse (siehe Punkt 5.), die dann im Folgenden, und dadurch nachvollziehbar, interpretiert werden (Punkt 5.7 und folgende). Somit ist in diesem Falle die quantitative Komponente der proleptischen Kategoriendefinition gerechtfertigt.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine Vergleichsstudie anhand von vier teilstrukturierten Interviews, die als problemzentrierte aber offene Einzelbefragungen stattfanden. Auf Probleme und Fragen des Forschungsdesigns betreffend, wird unten unter 4.1 eingegangen werden. Zur Datenanalyse folgt diese Studie Philipp Mayrings „Qualitativer Inhaltsanalyse.“³⁷

2. Die Datenerhebung

Zur Datenerhebung wurde mit den jeweils ausgewählten Personen ein Interview in halb-standardisierter Form durchgeführt. Diese Interviews fanden als problemzentrierte, aber offene Einzelbefragungen statt. Der Gesprächscharakter gewährleistete eine Flexibilität und Prozesshaftigkeit, die dazu beitrug, den Teilnehmern eine größtmögliche Freiheit zu belassen und die nötige Ergebnisoffenheit zu erzeugen. Die Interviews wurden unter Verwendung eines Gesprächsleitfadens (siehe Anhang) geführt, der anhand von 18 offenen Fragestellungen, das Gespräch in die für diese Studie relevante Richtung lenkte. Die Reihenfolge, in der die Fragen gestellt wurden, wurde bei jedem Interview beibehalten, wobei jeweils der Raum zum Nachfragen und der Explikation der Antworten gegeben wurde. Die Gespräche wurden mittels Gesprächsnotizen und einer Audioaufnahme festgehalten. Die Relevanz des Gesprächsleitfadens wurde anhand eines Pretests, der fünf Interviews umfasste³⁸, überprüft. Hierbei wurde deutlich, dass das gewonnene Datenmaterial und die angewandten Kategorien und Zuordnungskriterien, zur Beantwortung der zentralen Fragestellung dieser Studie in angemessener Art und Weise genügen. Aus diesem Grunde wurden nach der Pretestphase keine Veränderungen an Fragebogen oder Zuordnungskriterien vorgenommen.

³⁷ Mayring, Philipp 2003. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 8. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

³⁸ Dies bezieht sich auf die eigentliche Pretestphase. Im Vorfeld dieser Studie und als Annäherung an diese Thematik wurden insgesamt 15 Interviews geführt, die weder auf Band aufgenommen, noch transkribiert wurden, jedoch die Relevanz des Fragebogens deutlich zu Tage treten ließen.

2.1 Theoriebildung und Genese der Forschungsfragen

Die zu Grunde gelegte Theorie zur Genese der Forschungsfragen resultiert aus den deduktiv, aus der Literaturgenese gewonnenen, soziologischen und theologischen Hypothesen in Kapitel eins und zwei, sowie implizit aus den praktischen Erfahrungen des Verfassers in ehren- und hauptamtlicher Gemeindearbeit. Als These lässt sich diese Theorie wie folgt zusammenfassen:

- 1. Es existiert eine paradigmatische Isolierung des Menschen in der postmodernen Gesellschaft, welche auch in die Kirche hineinwirkt.**
- 2. Die Kirche ist ein prinzipiell gemeinschaftsstiftender und –bewahrender Organismus.**
- 3. Kirchliche Gemeinschaft bildet eine Alternative zur postmodernen Isolation, wenn sie als solche erfahren wird. Dies geschieht oft nicht. Es gibt Wege, kirchliche Gemeinschaft attraktiver zu gestalten.**

Da postmoderne Paradigmen tendenziell isolierend wirken und die theologischen Grundlagen auf die Gemeinschaft der Heiligen hinzielen, stellt sich die Frage, wie postmoderne Christen die Gemeinschaft in ihrer jeweiligen Denomination erleben. Hieraus resultiert die Leitfrage dieser Studie:

Welche Erfahrungen machen Menschen im kirchlichen Kontext mit der Verwirklichung von Gemeinschaft?

Dies ist die primäre Frage, welche diese Studie in begrenztem Rahmen beantworten will. Weiter ergeben sich aus der Theorie sekundäre, jedoch problemrelevante Fragestellungen, die sich wie folgt darstellen:

- Wie erleben Menschen kirchliche Gemeinschaft?
- Was erwarten Menschen von Gemeinschaft?
- Welchen Stellenwert haben Beziehungen für die Menschen?
- An welchen Stellen des Gemeindelebens erleben Menschen Gemeinschaft?
- Wie empfinden Menschen das Leben in der postmodernen Großstadt?

Die Antworten auf diese Forschungsfragen werden den oben formulierten Thesen die notwendige empirische Komponente an die Seite stellen, um so einen kritischen Dialog zu ermöglichen.

2.2 Das problemzentrierte Interview

Zur Datenerhebung wurden vier teilstandardisierte, problemzentrierte Interviews³⁹ in Einzelbefragung durchgeführt. Dies geschah anhand eines Gesprächsleitfadens mit 18 Fragen (siehe Anhang), welche aus den oben dargestellten Forschungsfragen resultierten.⁴⁰ Die relativ hohe Anzahl der Fragen gewährleistete, neben den offenen Antwortmöglichkeiten, eine größtmögliche Erfassung des inhaltlichen Spektrums der Erfahrungen der Befragten. Drei offene Einstiegsfragen sollten das Gespräch in Gang bringen und einen allgemeinen Eindruck des Verhältnisses der Befragten zu Kirche und Christsein liefern. Hierzu wurden folgende Fragen gestellt:

- Leben als Christ – was bedeutet das für Sie?
- Was verbinden Sie mit der Vorstellung von Kirche/Gemeinde?
- Bitte beschreiben Sie kurz Ihre Kirche/Gemeinde?

Die folgenden Fragen zielten dann auf die verschiedenen Dimensionen des Gemeinschaftserlebens der Befragten innerhalb der Kirche, wobei mit den Fragen „Leben in der Großstadt – was verbinden Sie damit?“ und „Anonymität und Vereinsamung – ein Thema in unserer Gesellschaft?“ auch der äußere Kontext, d.h. die Gesamtgesellschaft und die Großstadt mit einbezogen wurde.

Zwei Fragen wurden aufgenommen, um der Thematik der Attraktivität von kirchlicher Gemeinschaft für Kirchendistanzierte Rechnung zu tragen. Dies waren die Fragen: „Was motiviert Ihrer Einschätzung nach die Menschen Gemeinschaft zu suchen?“ und „Wie kann Ihrer Meinung nach kirchliche Gemeinschaft in der Großstadt attraktiv gelebt werden?“ Diese Fragen stehen in eher weiterem Sinne in Bezug zu den Forschungsfragen, die Antworten der Teilnehmer geben jedoch weiteren Aufschluss über die grundsätzliche Sichtweise von (kirchlicher) Gemeinschaft und Hinweise auf weiter gehende Handlungsperspektiven der Kirche. Die Reihenfolge der Fragen wurde bei allen Interviews beibehalten, um eine möglichst hohe Vergleichbarkeit der Antworten zu erreichen.

³⁹ Unter dem Begriff „problemzentriertes Interview“ versteht Mayring (1996:50) alle Formen der offenen, halbstrukturierten Befragung.

⁴⁰ Hierzu Mayring (1996:50): „Die Problemstellung wurde vom Interviewer bereits vorher analysiert; er hat bestimmte Aspekte erarbeitet, die in einem Interviewleitfaden zusammengestellt sind und im Gesprächsverlauf von ihm angesprochen werden.“

2.3 Die Auswahl der Interviewteilnehmer

Die Auswahl der Interviewteilnehmer⁴¹ für diese Studie, orientierte sich einerseits an der Natur des Forschungsproblems, andererseits an den Erwägungen zur Machbarkeit und den vorhandenen Möglichkeiten.⁴² Die Wahl erfolgte auf Grund einer Kombination aus pragmatischer⁴³ (convenience sampling⁴⁴) und gesteuerter bzw. theoriegeleiteter Auswahl (purposive sampling, expert choice⁴⁵). Entscheidend für die pragmatische Auswahl waren: **a.** bestehende Beziehungen, **b.** räumliche Nähe zum Interviewer und **c.** die Verfügbarkeit bzw. die Bereitschaft zur Teilnahme. Die gesteuerte Auswahl orientierte sich daran, ein möglichst breites Spektrum von Personen bezüglich ihrer Position innerhalb der Gemeinde und bezüglich des Alters und Geschlechts abzudecken. Des Weiteren sollten die befragten Personen aus möglichst vielen verschiedenen Denominationen stammen (siehe oben), die aber in einem einzelnen Berliner Stadtbezirk angesiedelt sein sollten.⁴⁶ Da die momentanen Ressourcen des Verfassers nicht mehr als vier Interviews zuließen, musste hier natürlich ein Kompromiss gefunden werden, der diesen Ressourcen Rechnung trägt und weiter unten (2.4) näher erläutert wird.

Die Auswahl der Befragten und der verschiedenen Gemeinden ist sinnvoll, da so die vorhandenen Möglichkeiten in bestmöglicher Art und Weise ausgeschöpft wurden und

⁴¹ Es handelt sich hierbei um eine Auswahl im Rahmen einer Teilerhebung, die von Schnell, Hill und Esser (1999:249) wie folgt definiert wird: „Werden die Elemente der Teilerhebung durch vor der Untersuchung festgelegte Regeln bestimmt, wird die Teilerhebung „Auswahl“ oder „Stichprobe“ genannt. Stichproben können danach klassifiziert werden, ob die Auswahl der Elemente der Grundgesamtheit auf einem Zufallsprozeß basieren oder nicht. Stichproben, die nicht auf einem Zufallsprozeß basieren, werden als „willkürliche Auswahlen“ bzw. „bewusste Auswahlen“ bezeichnet.“

⁴² Zum Problem der Machbarkeit schreibt Siegfried Lamnek (2005:197), indem er sich auf H. Oswald bezieht: „Das Problem der Machbarkeit wird im Stadium der Begeisterung zu Beginn eines Forschungsprozesses zu wenig diskutiert, die Machbarkeit ist aber das zentrale Problem der qualitativen Forschung.“

⁴³ Hier liegt das Problem der Zugänglichkeit bzw. der Erreichbarkeit der Zielpersonen zu Grunde. Hierzu schreibt Hans Merkmens (2005:288): „Bei qualitativen Studien besteht der Anreiz für empirische Erhebungen oft darin, dass die Zugänglichkeit zu einem bestimmten Fall oder einer bestimmten Gruppe, Institution gesichert ist. Dann stehen nicht bestimmte Auswahlprozeduren im Vordergrund, sondern die Auswahl wird über die Zugänglichkeit konstituiert.“

⁴⁴ Zum convenience sampling (auch haphazard oder accidental sampling) schreibt Francois Höpflinger (o.J.:4.G): „Es werden die Leute befragt, die gerade zur Verfügung stehen oder die man gerade auf der Strasse antrifft (z.B. Strassenbefragung). Oder es werden Fragebogen aufgelegt oder einer Zeitung bzw. dem Internet beigelegt und es werden diejenigen berücksichtigt, die antworten (z.B. Leserumfrage einer Zeitung). Wichtig ist die Tatsache, dass auch eine sehr hohe Zahl von Rückantworten - etwa auf einen aufgelegten Fragebogen oder eine Web-Befragung - keine Repräsentativität gewährleistet.“

⁴⁵ Zum purposive sampling bzw. expert choice die Definition von Höpflinger (o.J.:4.H): „Dieses Verfahren wird vor allem bei Experteninterviews benutzt. Um beispielsweise Kenntnisse über eine bestimmte Unternehmung zu erhalten, ist es oft nicht sinnvoll, eine Zufallsauswahl aller Beschäftigten zu befragen, sondern für interne, organisatorische Dimensionen genügt die Befragung einiger weniger ausgewählter Personen, die sich auskennen.“

⁴⁶ Bei dieser Entscheidung handelt es sich um einen Kompromiss zwischen der Maximierung von internen Unterschieden um das mögliche Erfahrungsspektrum abzudecken, bei gleichzeitiger Minimierung der externen

trotz der Begrenzung dieser Studie, einige „typische Fälle“ (theoretical sampling⁴⁷) bearbeitet werden konnten. Somit genügen sie dem, in Abschnitt 1.1 erläuterten Anspruch dieser empirischen Untersuchung, eine querschnittshafte Momentaufnahme (Flick 2005:255) von Gemeinschaftserfahrung innerhalb der Kirche zu erstellen.

2.4 Die Interviewteilnehmer

Die Interviews wurden mit vier Personen aus zwei unterschiedlich geprägten Denominationen geführt. Im Einzelnen handelt es sich hierbei um:

- vier Personen im Alter zwischen 36 Jahren und 46 Jahren
- davon 2 männliche und 2 weibliche Teilnehmer und
- einen Pastor, ein Leitungskreismitglied, ein Mitarbeiter und einen Gast

Die demographischen Variablen wie Alter, Geschlecht, sozialer Status etc, wurden in der Auswertung nicht berücksichtigt, da dies den Rahmen dieser Studie überschreiten würde und für ihr primäres Anliegen von eher sekundärer Natur ist. Allerdings wurde bei der Auswahl der Teilnehmer, wie oben dargelegt, auf ein ausgewogenes Verhältnis zwischen männlichen und weiblichen Teilnehmern geachtet, sowie auf eine möglichst große Bandbreite bezüglich des Alters, des sozialen Status und dem Verhältnis zur jeweiligen Gemeinde bzw. Kirche.

Da die zentrale Frage auf das Erleben kirchlicher Gemeinschaft zielt, ist im Prinzip jede Person, die in irgendeiner Form am Gemeindeleben teilnimmt ein Experte. Somit viel die Entscheidung auf zwei weibliche und zwei männliche Teilnehmer, zwei Personen in Leitungsverantwortung und ein Gemeindemitglied bzw. eine Person, die sich als Gast in der Gemeinde befindet. Das Alter zwischen 36 und 46 Jahren repräsentiert die prozentual größte Personengruppe der beiden Gemeinden. Schließlich wurde eine methodistische Gemeinde ausgewählt, da deren kirchliche Struktur ein gutes Gegenüber zu der gänzlich unabhängigen freikirchlichen Struktur der zweiten ausgewählten Gemeinde bildet. Weiter stehen sich mit diesen beiden Gemeinden eine im Wachstum begriffene, sowie eine stagnierende Gemeinde

Unterschiede (ein Stadtbezirk) um eine größtmögliche Vergleichbarkeit zu gewährleisten. Zur Minimierung und Maximierung von Unterschieden beim Theoretical Sampling siehe Siegfried Lamnek (2005:191).

⁴⁷ Zum Theoretical Sampling schreibt Siegfried Lamnek (2005:386): „Da es nicht um Repräsentativität sondern um typische Fälle geht, werden keine Zufallsstichproben gezogen. Man sucht sich nach seinen Erkenntnisinteressen einzelne Fälle für die Befragung aus.“ Hierbei gibt Lamnek (:386) zu bedenken: „Die Befragten sollten nicht aus dem Bekanntenkreis des Forschers rekrutiert werden. Dies hätte zwar Vorteile, doch besteht die Gefahr mehrfacher Selektivität – in Auswahl und Interviewinhalt – die zu verzerrter Erkenntnis führt.“ Dieser zu Recht erhobenen Kritik steht die Forderung nach einer möglichst entspannten, vertrauten und natürlichen Situation für den Interviewten (Lamnek 2005:396) zur Seite, welche durch eine vorherige Bekanntschaft sicherlich gefördert würde. Hier kann eine flexible Vorgehensweise der Zielsetzung der jeweiligen Studie Rechnung tragen.

gegenüber. Somit ist trotz der geringen Teilnehmerzahl eine größtmögliche Breite des abgedeckten Spektrums gewährleistet.

Die Teilnehmer wurden mündlich bzw. fernmündlich um ihre Mitarbeit gebeten, wobei das Thema der gesamten Arbeit und das spezielle Ziel dieser empirischen Studie kurz erläutert wurden.

2.5 Der Ablauf der Interviews

Die Interviews wurden im Januar 2007 durchgeführt. Sie fanden in Einzelbefragung in der Wohnung bzw. dem Arbeitsplatz des Interviewteilnehmers, einmal jedoch in der Wohnung des Verfassers statt. Alle Interviews wurden vom Verfasser dieser Studie selbst durchgeführt. Die Dauer der Interviews betrug zwischen 21 und 47 Minuten. Die oben aufgezeigten Einstiegsfragen und nicht zuletzt der schon vor dem Interview bestehende persönliche Kontakt⁴⁸ zu den Befragten, erzeugten ein Klima, in dem sich ein offenes Gespräch entwickeln konnte, so dass der Interviewcharakter in den Hintergrund trat. Von den Interviews wurde eine Audioaufnahme, sowie schriftliche Notizen während des Gespräches angefertigt.

3. Die Datenerfassung

Zur Datenerfassung wurde eine Audioaufnahme angefertigt und vollständig transkribiert (siehe unten 3.1). Des Weiteren wurden während des Gespräches zusätzliche Gesprächsnotizen angefertigt, um besonders auffällige Aspekte des jeweiligen Interviews festzuhalten.

3.1 Die Transkription der Interviews

Die Transkription der Interviews wurde als „Übertragung in normales Schriftdeutsch“ (Mayring 1996:70) durchgeführt. Hierbei wird „der Dialekt bereinigt, Satzbaufehler werden

⁴⁸ Lamnek (2005:386) gibt zu bedenken: „Die Befragten sollten nicht aus dem Bekanntenkreis des Forschers rekrutiert werden. Dies hätte zwar Vorteile, doch besteht die Gefahr mehrfacher Selektivität – in Auswahl und Interviewinhalt –, die zu verzerrter Erkenntnis führt.“ Andererseits sind Vertraulichkeit, die Zusicherung von Anonymität und eine vertrauensvolle Umgebung (:385) wünschenswerte Gegebenheiten. Im Rahmen dieser Studie erscheint ein Kompromiss zwischen diesen beiden Forderungen sinnvoll, der sich in der aufgezeigten Auswahl der Befragten niederschlägt.

behaben, der Stil wird geglättet“ (:70). Allerdings wurde diese Vorgehensweise in vorliegendem Fall insofern erweitert, dass Pausen, unverständliche Äußerungen und akustische Bestandteile mit protokolliert wurden, um bei einer eventuell später notwendig erscheinenden Nachprüfung verschiedener Aussagen eine bessere Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten. Hierzu wurden Sonderzeichen verwendet, die Mayring (:71), in Anlehnung an ein System von W. Kallmeyer und F. Schütze, in seiner Einführung in die qualitative Sozialforschung darlegt.

3.2 Zur Genese der Zuordnungskriterien

Wie schon dargelegt, wurden die Zuordnungskriterien gemäß der aus der Literaturgenese gewonnenen, soziologischen und theologischen Hypothesen in Kapitel eins und zwei, sowie implizit aus den praktischen Erfahrungen des Verfassers in ehren- und hauptamtlicher Gemeindearbeit generiert. Damit liegt eine deduktive Kategorienbildung vor, von der Philipp Mayring (2003:74) schreibt:

Eine deduktive Kategoriendefinition bestimmt das Auswertungsinstrument durch theoretische Überlegungen. Aus Voruntersuchungen, aus dem bisherigen Forschungsstand, *aus neu entwickelten Theorien oder Theoriekonzepten* werden die Kategorien in einem Operationalisierungsprozeß auf das Material hin entwickelt (Hervorhebung durch den Verfasser).

Im Falle dieser Studie resultiert die Kategoriengenese einerseits aus den unter 2.1 genannten Prämissen des Verfassers, die wiederum aus den theoretischen Erwägungen in Kapitel eins und zwei entwickelt wurden. Andererseits ist es die grundlegende Forschungsfrage: „Welche Erfahrungen machen Menschen im kirchlichen Kontext mit der Verwirklichung von Gemeinschaft?“, welche die Entwicklung der Kategorien bestimmt. Da das primäre Interesse dieser Arbeit auf den Feldern Kirche und Gemeinschaft liegt, bilden diese die Hauptkategorien. Diesen Hauptkategorien wurden die Kategorien Einsamkeit, Beziehungen und Großstadt beigeordnet. Dies hat sich auch in der Pretestphase als sinnvoll erwiesen, da sich bestimmte Aussagen zum Problemfeld nicht ohne Weiteres den Hauptkategorien zuordnen ließen. Im Folgenden eine kurze Beschreibung der fünf Kategorien:

• <u>Gemeinschaft</u> :	Hier ist sowohl die kirchliche, als auch die außerkirchliche zwischenmenschliche Gemeinschaft gemeint.
-------------------------	--

• <u>Kirche</u> :	Unter dem Oberbegriff Kirche werden hier Landeskirchen, Freikirchen, kirchliche Gruppen (Hauskreise etc.) und auch kirchliche Veranstaltungen zusammengefasst.
• <u>Einsamkeit</u> :	Die Kategorie Einsamkeit umfasst hier alle Äußerungen von Isolation, Anonymität und Vereinsamung, sowie freiwillig gewähltes Alleinsein.
• <u>Beziehungen</u> :	Beziehungen werden hier im umfassenden Sinne als zwischenmenschliche Bindungen engerer und weiterer Art (Freundschaft, Kollegialität, allgemeine soziale Kontakte) gesehen.
• <u>Großstadt</u> :	Die Kategorie Großstadt beinhaltet urbane und suburbane Ballungszentren mit hoher Besiedlungsdichte.
• <u>Attraktivität</u> :	Attraktivität bezieht sich auf die Antworten auf die Fragen 14 und 18: „Was motiviert Ihrer Einschätzung nach die Menschen Gemeinschaft zu suchen?“ und „Wie kann Ihrer Meinung nach kirchliche Gemeinschaft in der Großstadt attraktiv gelebt werden?“

Die inhaltlichen Aspekte dieser Kategorien wurden, so weit möglich, anhand von fünf Kriterien erfasst. Hiermit wurde versucht, ein größtmögliches Spektrum an persönlicher Erfahrung und Empfindung abzudecken. Diese inhaltlichen Aspekte waren im Einzelnen:

• <u>Erfahrungen</u> :	Hier wurden Erfahrungen allgemeiner und grundlegender Art mit der jeweiligen Kategorie erfasst.
• <u>Erwartungen</u> :	Unter dem Punkt Erwartungen wurden Vorstellungen und Wünsche allgemeiner und persönlicher Art zusammengefasst.

• <u>Stellenwert:</u>	Der Stellenwert beschreibt die persönliche Gewichtung und Einordnung der jeweiligen Kategorie.
• <u>Positives:</u>	Unter diesem Punkt wurden allgemeine positive Anmerkungen gesammelt.
• <u>Kritik:</u>	Allgemeine negative Anmerkungen, sowie konstruktive Kritik fielen unter diesen Punkt.

Der Kodierleitfaden wurde nach Mayring (2003:98) folgendermaßen zusammengestellt:

Variable	Ausprägung	Definition	Ankerbeispiele	Kodierregeln
Gemeinschaft, Kirche etc.	Erfahrungen, Erwartungen etc.	Beschreibung der Ausprägung	Interviewpassagen als Beispiel	Regeln zur Anwendung der Ausprägung

Christiane Schmidt (2005:451) schreibt bezüglich der Zusammenstellung der Auswertungskategorien zu einem Kodierleitfaden:

Die Entwürfe der Auswertungskategorien werden nun zu einem Auswertungs- oder Codierleitfaden zusammengestellt [...]. Dieser enthält ausführliche Beschreibungen zu den einzelnen Kategorien, dabei werden zu jeder Kategorie verschiedene Ausprägungen formuliert. Mit Hilfe des Leitfadens soll das erhobene Material codiert werden. Codieren bedeutet hier [...], entsprechende Textpassagen eines Interviews einer Kategorie zuzuordnen, und zwar der am besten zu diesen Textpassagen passenden Ausprägung.

Im Sinne dieser Definition von Christiane Schmidt, wurde auch das oben dargestellte Auswertungsraster als Kodierleitfaden zusammengestellt und benutzt. Die Interviews wurden im Weiteren wie folgt kodiert:

- | | | |
|-------------------------|--------------------------------------|--------------------------------|
| • Interviewer: Y | • Teilnehmer: Pastor, Leiter. | • Kodierung: A1w |
| | Mitglied, Gast, fortlaufend | A2m |
| | nummeriert | B1w |
| • Gemeinde: A, B | • Geschlecht: m/w für | B2m |
| | männlich/weiblich | |

Die erste Reduktion wurde nach Mayring (2003:64) in folgender Tabelle realisiert:

Fall	Nr.	Datenmaterial	Paraphrase	Generalisierung	Reduktion
A1w A2m B1w B2m	1...	Das zugrunde liegende Textmaterial	Die Paraphrasierung des Textmaterials	Die Generalisierung der Paraphrasen	Die Reduktion der Generalisierungen in Form von Kategorien (K 1...)

Die zweite Reduktion sieht wie folgt aus (Mayring 2003:72):

Fall	Kategorie	Generalisierung	Reduktion
A1w A2m B1w B2m	Hier werden die in der ersten Reduktion gewonnenen Kategorien (K 1...) eingetragen	An dieser Stelle werden die Kategorien generalisiert	In der letzten Spalte werden die Generalisierungen wiederum reduziert und als Kategorien (K' 1...) festgehalten

4. Die Datenanalyse

Die Datenanalyse dieser Studie folgt der qualitativen Inhaltsanalyse von Philipp Mayring.⁴⁹ Philipp Mayring (2003:58) definiert drei Grundformen der Interpretation, nämlich die Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung (:58). Für diese Studie wurden die Zusammenfassung und die Strukturierung als Analysemethoden ausgewählt, da diese dem Ziel dieser Studie am dienlichsten sind.

• Zusammenfassende Inhaltsanalyse

Ziel ist eine Materialreduktion, die die relevanten Inhalte der Texte überschaubar deutlich macht. Hierzu werden sechs reduktive Prozesse durchlaufen, nämlich Auslassen, Generalisation, Konstruktion, Integration, Selektion und Bündelung (Mayring 1996:73). Hierdurch wird das zugrunde liegende Transkript paraphrasiert (Lamnek 2005:520) und die so gewonnenen Paraphrasen unter Kategorien subsumiert (:520). Dies bedeutet, dass die inhaltstragenden Bestandteile herausgefiltert und nicht inhaltstragende Textbestandteile weggelassen werden⁵⁰. Mittels einer Generalisierung werden dann die Paraphrasen auf ein erstes Abstraktionsniveau gebracht. Eine erste Reduktion streicht nun bedeutungsgleiche Paraphrasen heraus und übernimmt zentrale, inhaltstragende Bestandteile (Selektion). Es folgt eine zweite Reduktion, die aus einer Bündelung, sowie einer Konstruktion bzw. Integration

⁴⁹ Mayring, Philipp 2003. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 8. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

⁵⁰ Siehe auch Lamnek (2005:403).

besteht. Dies bedeutet im wesentlichen die Zusammenfassung gleicher oder ähnlicher Paraphrasen unter übergeordnete Begriffe. Zum gesamten Ablauf siehe auch Lamnek (2005:520).

- Strukturierende Inhaltsanalyse

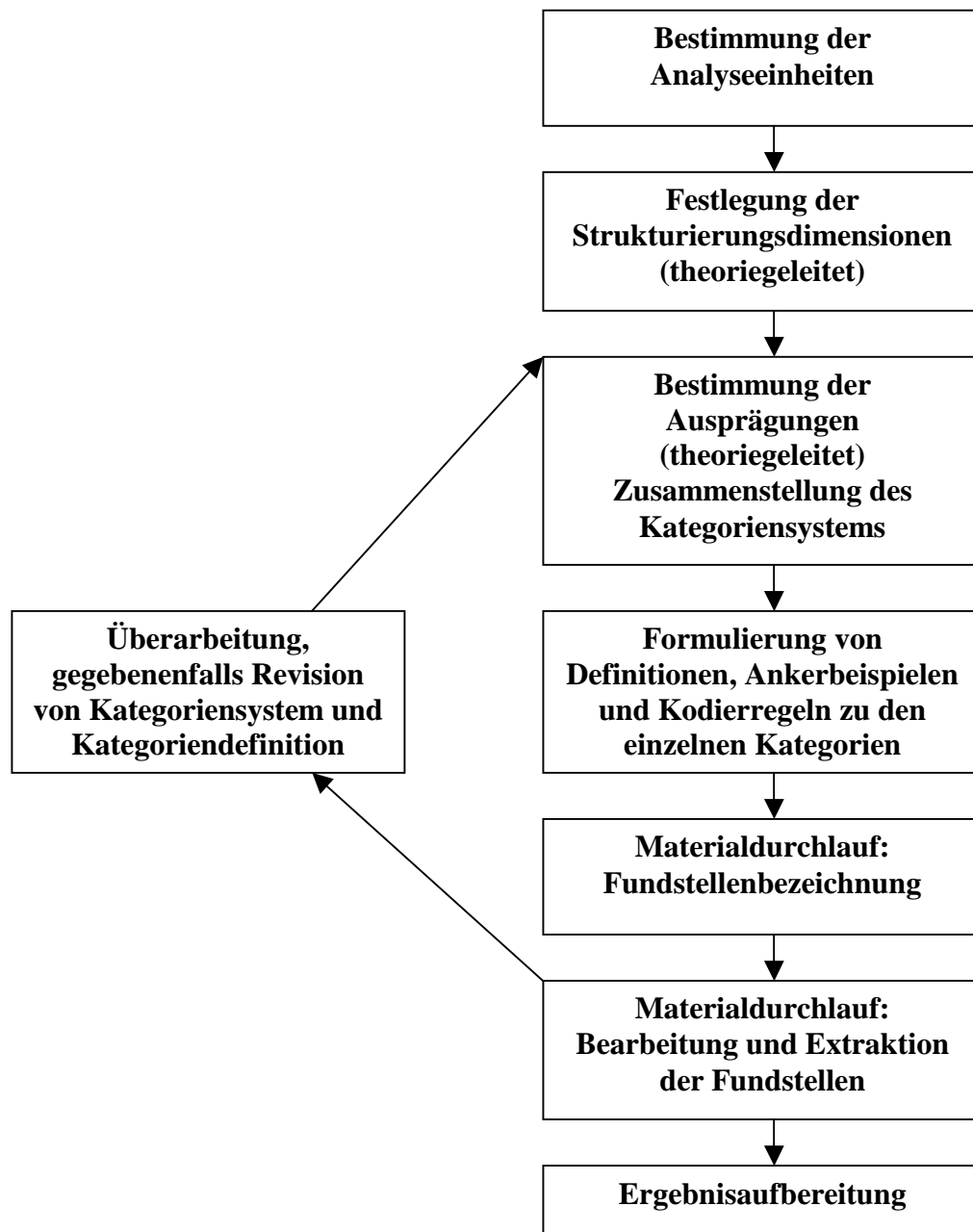
Bei der strukturierenden Analyse unterscheidet Mayring (2003:59) drei Unterkategorien, nämlich die inhaltliche, die typisierende und die skalierende Strukturierung. Für diese Studie wurde die inhaltliche Strukturierung als geeignete Methode ausgewählt, da es ihr Ziel ist: „bestimmte Themen, Inhalte, Aspekte aus dem Material herauszufiltern und zusammenzufassen“ (:89). Die strukturierende Inhaltsanalyse lief parallel zur zusammenfassenden Inhaltsanalyse und verwendete die Paraphrasen, die durch die zusammenfassende Analyse entstanden. Die zugeordneten Inhalte wurden einer Frequenz- und einer Kontingenzanalyse unterzogen. Dies bedeutet im Einzelnen:

• <u>Kontingenzanalyse</u> ⁵¹ :	Unter Umständen stellt sich die Frage, ob bestimmte Aussagen häufiger in Beziehung zueinander genannt werden. Wird z.B. der Begriff „Großstadt“ öfter im Zusammenhang mit dem Begriff „Einsamkeit“ oder „Anonymität“ genannt, so ist dies in der Interpretation zu berücksichtigen.
• <u>Frequenzanalyse</u> ⁵² :	Es wurde gefragt, ob bestimmte Aussagen oder Formulierungen gehäuft auftreten und so Rückschlüsse auf Inhalte gezogen werden können, die eine zentrale Bedeutung einnehmen.

⁵¹ Ziel der Kontingenzanalyse ist, laut Mayring (2003:15): „[...] festzustellen, ob bestimmte Textelemente (z.B. zentrale Begriffe) besonders häufig im gleichen Zusammenhang auftauchen, im Text auf irgendeine Art miteinander verbunden sind, kontingent sind.“ Eine Weiterentwicklung ist die Bedeutungsfeldanalyse, die davon ausgeht, „[...] dass das systematische, gemeinsame Auftreten von Begriffen oder Argumenten und Statements nicht zufällig ist [...]“ (Lamnek 2005:505). „Die Bedeutungsfeldanalyse zeichnet – anders als die Kontingenzanalyse – zusätzlich die Reihenfolge und die Häufigkeit der Begriffe auf“ (:504). Siehe hierzu auch Schnell, Hill und Esser (1999:375) und Diekmann (1995:498).

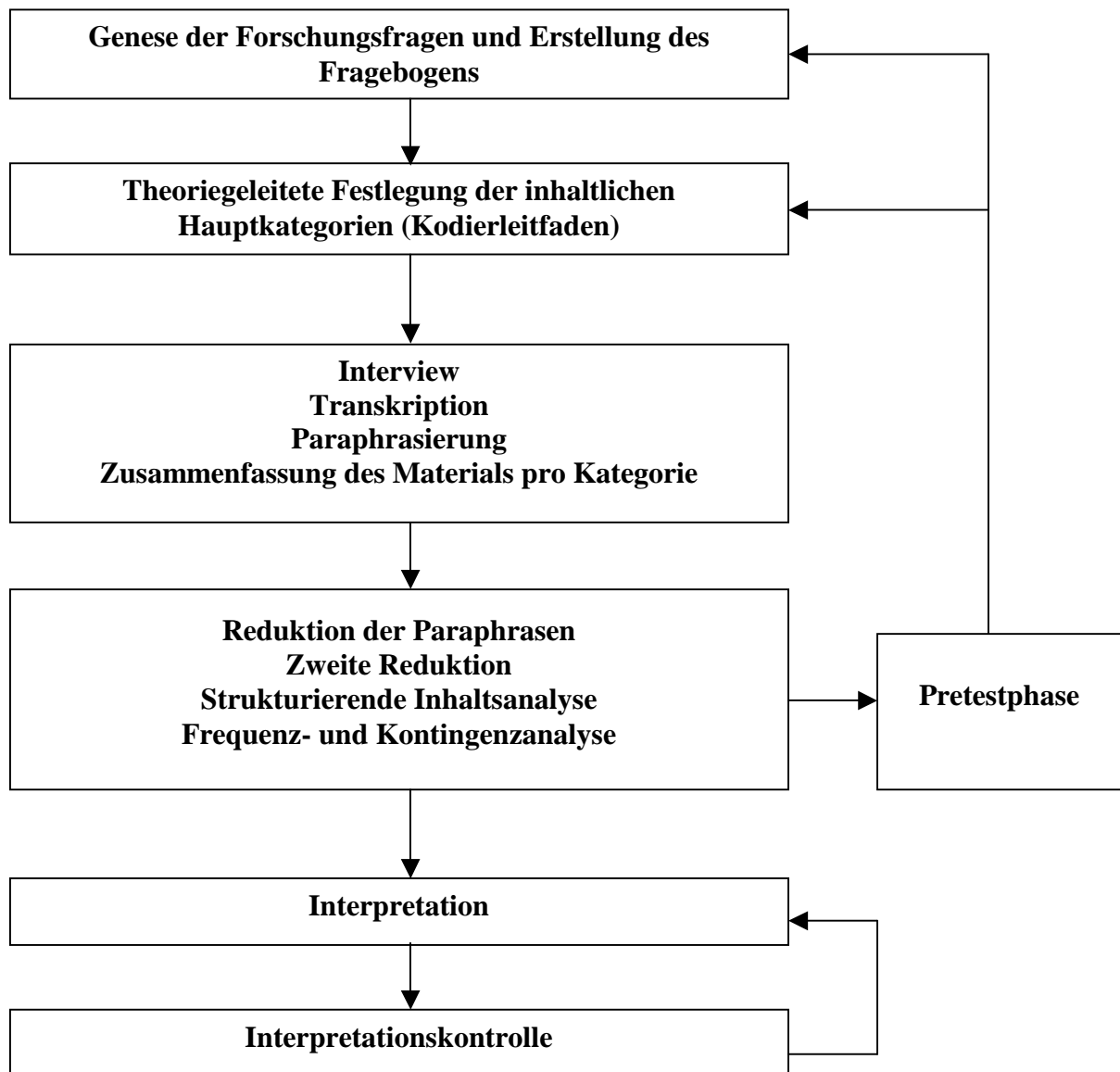
⁵² Mayring (2003:13) definiert die Frequenzanalyse (Häufigkeitsanalyse) folgendermaßen: „Die einfachste Art inhaltsanalytischen Arbeitens besteht darin, bestimmte Elemente des Materials auszuzählen und in ihrer Häufigkeit mit dem auftreten anderer Elemente zu vergleichen.“ Schnell, Hill und Esser (1999:375) definieren,

Die strukturierende Inhaltsanalyse stellt sich graphisch wie folgt dar (Mayring 2003:84):



dass in Frequenzanalysen „[...]Textelemente lediglich klassifiziert werden und die Häufigkeit ihres Vorkommens ausgezählt wird.“ Siehe hierzu auch Siegfried Lamnek (2005:501) und Diekmann (1995:496).

Somit stellt sich der Ablauf der qualitativen Inhaltsanalyse in dieser Studie wie folgt dar:



In der obigen Graphik wird der primär lineare Ablauf des Forschungsprozesses deutlich. Die Pretestphase kann hierbei als kontrollierende zirkuläre Erweiterung angesehen werden, ebenso wie die Interpretationskontrolle für die Interpretationsphase.

4.1 Erwägungen zur Validität und Strategie

Nachdem nun das Forschungsdesign dieser Studie dargelegt wurde, sollen noch einige grundsätzliche Erwägungen zu eben diesem Design folgen. Es stellt sich primär die Frage, in wie weit eine lineare Strategie einer qualitativen Studie angemessen ist. Dieser Fragestellung soll im Folgenden kurz nachgegangen werden.

Zunächst erscheint eine Validierung qualitativer Forschung nicht von allgemein anerkannten Regeln geleitet zu werden. So schreiben Katja Mruck und Günter Mey (2000:4.4):

Während im Rahmen quantitativer Methodologien akzeptierte Kriterien darüber existieren, wann eine Messung als objektiv, zuverlässig oder gültig erachtet wird, fehlen für die qualitative Forschung allgemein akzeptierte Kriterien der Bewertung der Wissenschaftlichkeit.

Bezüglich der Validierung schreibt Eduard Matt (2005:585):

Wesentliche textliche Strategien in der qualitativen Sozialforschung zur Validierung sind die Offenlegung des Vorgehens und des Interpretationsprozesses (ihre Nachvollziehbarkeit), die Präsentation entsprechenden Datenmaterials, die Wiedergabe von Transkripten, Feldnotizen u.a.

In diesem Sinne äußert sich auch Jörg Strübing (2004:85):

Basis jeder externen Güteprüfung muss die Offenlegung aller relevanten Informationen zum Forschungsprozess in der resultierenden Forschungspublikation sein, die im wesentlichen eine detaillierte Dokumentation der im Prozess gefällten Entscheidungen liefern soll.

Wenn also auch keine allgemein akzeptierte Methodologie zur Validierung qualitativer Forschung existiert, so ist es doch zumindest notwendig, die einzelnen Schritte des Forschungsprozesses offen zu legen und zu begründen (Mayring 1996:17). Subjektivität und Vorwissen des Forschers sind hierbei Aspekte, derer man sich bewusst sein muss. Hier ist Mruck und Mey (2000:4.4) Recht zu geben, wenn sie schreiben:

Als besonders unangemessen wird unter einer qualitativen Perspektive der Anspruch auf *Objektivität* erachtet, weil die Subjektivität der Forschenden nicht als Störvariable eliminiert, sondern für den Verständigungs- und Verstehensprozeß genutzt werden soll.

Ähnlich äußert sich Carl Ratner (2002:1):

Qualitative methodology recognizes that the subjectivity of the researcher is intimately involved in scientific research. Subjectivity guides everything from the choice of topic that one studies, to formulating hypotheses, to selecting methodologies, and interpreting data. In qualitative methodology, the researcher is

encouraged to reflect on the values and objectives he brings to his research and how these affect the research project. Other researchers are also encouraged to reflect on the values that any particular investigator utilizes.

Somit ist nicht die Eliminierung der Subjektivität, sondern ihre Bewusstwerdung und Instrumentalisierung für den Forschungsprozess wesentliche Aufgabe des Forschenden⁵³.

Weiter stellt sich nun also die Frage nach der Verwendung einer linearen Strategie in der qualitativen Forschung, welche im Allgemeinen eine zirkuläre Strategie verfolgt (Lamnek 2005:194). Die lineare Strategie bezeichnet ein Forschungsdesign, in welchem die Forschungsschritte in einer vorher festgelegten Reihenfolge abgearbeitet werden. Eine zirkuläre Strategie beinhaltet, so Harald Witt (2001:3.2): „dass eine bestimmte Aufeinanderfolge von Forschungsschritten mehrmals durchlaufen wird und der jeweils nächste Schritt von den Ergebnissen des jeweils vorherigen Schrittes abhängt.“ Hierbei ist es das primäre Ziel einer zirkulären Strategie, Theorien zu entwickeln, wohingegen die lineare Strategie das Ziel verfolgt, Hypothesen zu testen (:3.2). In diesem Sinne schreiben Hsiu-Fang Hsieh und Sarah E. Shannon (2005:1281): „The goal of a directed approach to content analysis is to validate or extend conceptually a theoretical framework or theory. Existing theory or research can help focus the research question.“ Da diese Studie einen Dialog zwischen vorhandenen Hypothesen und empirischer Erfahrung erreichen will, bietet sich eine lineare Strategie an, die im vorliegenden Falle allerdings durch die eingeschobenen Pretestphase und die induktive Komponente der Überprüfung der Angemessenheit der Kategorien am Textmaterial, eine zirkuläre Erweiterung erfährt. Erstrebenswert, aber im Rahmen dieser Studie nicht durchführbar, wäre ein Kombinationsmodell, wie es von Philipp Mayring (2001:5) vorgeschlagen wird:

Eine zweite Kombinationsmöglichkeit stellt das *Verallgemeinerungsmodell* dar. Hier besitzen die qualitativen Elemente einen höheren Stellenwert, da zunächst eine qualitative Studie komplett durchgeführt und ausgewertet und erst im zweiten Schritt mit quantitativen Mitteln verallgemeinert und abgesichert wird. Wenn z.B. Ergebnisse eines Feldforschungsprojektes oder eines Fallanalyseprojektes gesammelt und in einer Repräsentativstudie einer breiteren Überprüfung unterzogen werden, so folgt man diesem Modell.

In diesem Modell wäre eine zirkuläre Strategie im ersten Teil mit einer linearen Strategie im zweiten Teil kombiniert. Eine Absicherung und Verallgemeinerung auf dieser Ebene ist allerdings nur in einem größeren Forschungsprojekt zu leisten. Die vorliegende qualitative

⁵³ „Das eigene Vorverständnis beeinflusst immer die Interpretation – das ist einer der Grundsätze der Hermeneutik“ (Mayring 1996:18). Zur Thematik der Introspektion schreibt Mayring (:19): „Bei der Analyse werden auch introspektive Daten als Informationsquelle zugelassen. Sie müssen jedoch als solche ausgewiesen, begründet und überprüft werden.“

Studie als nicht repräsentative Momentaufnahme kann sich einer linearen Strategie bedienen, da die ihr auferlegten äußeren und inhaltlichen Beschränkungen diese nahe legen. Dies wiederum verweist auf den grundlegenden Charakter der vorliegenden Untersuchung als explorative Vorstudie.

4.2 Konkretion: Die Konstitutiva der Gemeinschaft

Die aus den theologischen Erwägungen resultierenden Konstitutiva der Gemeinschaft, nämlich: **a.** der Gemeinschaftswille, **b.** die Kommunikation, **c.** die Kontinuität, **d.** die Flexibilität und **e.** das Erkennen, sollen in einen kritischen Dialog mit den empirischen Erfahrungen mit der Kirche und der Gemeinschaft treten. Die Erfahrungen der Menschen sollen in Rückbezug zu den biblisch-theologischen Vorgaben betrachtet werden. Erfahrung an sich kann nur anhand eines vorgegebenen Maßstabes eingeordnet werden. Dieser Maßstab ist in diesem Falle die biblische Sichtweise von Gemeinschaft und Gemeinde. Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen dem Erleben der Menschen und der biblischen Sichtweise müssen in einem Dialog zwischen eben diesen beiden Positionen deutlich werden. Dies soll im Folgenden geschehen, indem zunächst die empirische Erfahrung der Menschen dargelegt und diese dann in Bezug zu den biblischen Gemeinschaftskonstitutiva gesetzt werden.

5. Die Ergebnisse

Im Folgenden sollen die Resultate aus der Analyse der Interviews vorgestellt werden. Hierzu werden zunächst die inhaltlichen Aussagen zu den einzelnen Kategorien aufgezeigt, die, gemäß der Intention dieser Studie, Tendenzen deutlich werden lassen. Dies geschieht in relativ ausführlicher Art und Weise, um das gesamte Spektrum der Aussagen so umfassend wie möglich darzustellen. Die Antworten auf die zusätzliche Fragen unter der Nummer 14 und 18 werden als Ergänzung aufgeführt. Die Aussagen werden in einem Ertrag kurz zusammengefasst und vorgestellt. Im Weiteren werden die Ergebnisse zur Beantwortung der dieser Studie zugrunde liegenden Forschungsfragen herangezogen, um dann in Bezug zu den Konstitutiva der Gemeinschaft gesetzt zu werden. Nach der Darstellung der Ergebnisse der Interpretationskontrolle, folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Zum Abschluss werden dann einige Schlussfolgerungen aus den Ergebnissen der Studie gezogen.

5.1 Die Gemeinschaft

Die Erfahrungen mit kirchlicher Gemeinschaft sind ambivalent. Neben negativen Erfahrungen, wie fehlender Offenheit und einem Desinteresse am anderen, sowie Konflikten auf Grund falscher Erwartungen, steht die Erfahrung einer intensiven Nähe, Liebe, Zuwendung und Trost, die sich vor allem in kleineren Gruppen manifestieren. Gemeinschaft hat für alle Befragten einen hohen Stellenwert. Hierbei richten sich die Erwartungen an die Gemeinschaft hauptsächlich auf ein Angenommensein, einem „so sein können, wie man ist“. Authentizität, ein Rahmen von Vertraulichkeit oder auch die Vergebung waren weitere Stichworte. Es wird nicht übersehen, dass Gemeinschaft auch im außerkirchlichen Kontext entstehen kann, jedoch wird diese Gemeinschaft als weniger intensiv oder tiefgehend erfahren. Gemeinschaft ist nicht unmittelbar abhängig von einer Quantität im Sinne einer Frequenz des Zusammenseins, wobei diese jedoch gerade auch am Beginn einer Beziehung Auswirkungen auf die entstehende Qualität hat.

5.2 Die Kirche

Zunächst ist festzuhalten, dass alle Beteiligten einen Unterschied zwischen Kirche als Institution und Gemeinde als Ortsgemeinde machen. Dies ist auf den deutschen Kontext zurück zu führen, der zwischen Landes-, sowie Freikirchen und selbstständigen Gemeinden unterscheidet. Mit der Institution Kirche wird eine gewisse Steifheit und auch Tradition verbunden, die jedoch nicht nur negativ gesehen werden. Kirche kann Schutz, Sicherheit und Geborgenheit, sowie Beständigkeit und Wertevermittlung einer Organisation mit langer Tradition anbieten. In der Ortsgemeinde wird Gemeinschaft in kleinen Zellen, wie Hauskreisen, Gebetskreisen oder Alphakursen eher erfahren als im gottesdienstlichen Erleben. Spezielle Lobpreisgottesdienste bilden hier eine Ausnahme. Dies gilt auch für besondere Veranstaltungen wie Freizeiten, auf denen eine intensivere Kommunikation möglich ist. Die Erwartungen an kirchliche Gemeinschaft korrespondieren mit der Kritik an selbiger. Der Erwartung von Echtheit, Liebe und Ehrlichkeit, stehen Ängste voreinander, Rückschritte im Gemeinschaftsleben und auch Schwierigkeiten in die Gemeinschaft hinein zu finden gegenüber. Relevant für das Wachstum von kirchlicher Gemeinschaft erscheint auch eine Vision, ein Ziel, das die Gemeinde trägt.

5.3 Die Beziehungen

Gute Beziehungen sind für alle Befragten sehr wichtig. Sie werden als lebensnotwendiges Geschenk gesehen, wobei sie auch für nicht beziehungsorientierte Typen wesentlich sind.

5.4 Die Einsamkeit

Die Befragten unterscheiden zwischen Einsamkeit als ungewollter psychischer Isolation und Einsamkeit als ein bewusstes Alleinsein um zur Ruhe zu kommen. Hierbei wird ersteres als nicht erstrebenswertes Gefängnis der Verlassenheit gesehen. Diese macht Menschen „kaputt“. Die positive Seite liegt in einem gewollten Rückzug um sich mit seinem Leben und Gott auseinander zu setzen. Dies zielt auf ein Auftanken, um sich wieder neu auf Gemeinschaft einzulassen. Eine Person beschreibt die Einsamkeit als ein zunehmendes, durch Medien wie Internet oder Fernseher forciertes gesellschaftliches Phänomen.

5.5 Die Großstadt

Die Großstadt wird tendenziell als negativ empfunden. Nur einmal wird ihre große Vielfalt betont. Äußeren negativen Aspekten wie Schnelllebigkeit, Lautstärke, Hektik, Schmutz und Stress, stehen innere wie Anonymität, Isolation und Randgruppensein vor allem in Hochhauswohnungen gegenüber. Hierbei fördert die hohe Konzentration von Personen an einem Ort die Vereinzelung durch einen gesteigerten Individualismus im Sinne einer „Ellenbogengesellschaft“.

5.6 Zur Frage der Attraktivität von Gemeinschaft

Zusammenfassung der Antworten auf die Fragen Nr. 14: Was motiviert Ihrer Einschätzung nach die Menschen Gemeinschaft zu suchen? und Nr. 18: Wie kann kirchliche Gemeinschaft in der Großstadt attraktiv gelebt werden?

Kirchliche Gemeinschaft muss einladend und nach außen offen sein. Die Suche der Menschen nach Nähe muss aufgenommen und ihre Sehnsucht nach Gemeinschaft wahrgenommen werden. Attraktive Gemeinschaft bietet Andockpunkte indem sie authentisch ist, Menschen annimmt so wie sie sind und ihnen das Gefühl gibt, willkommen, geliebt und anerkannt zu

sein. Kirchliche Gemeinschaft sollte die Bedürfnisse der Menschen wahrnehmen, auf sie eingehen und dabei nachhaltig, auf Kontinuität hin angelegt sein. Ein so gelebtes Evangelium kann als Gegenentwurf gesellschaftliche Defizite aufgreifen und so gewissermaßen eine Bedürfnislücke schließen.

5.7 Ertrag

Zunächst ist festzuhalten, dass Gemeinschaft und Beziehungen an sich für die Menschen einen hohen Stellenwert einnehmen. Sie sind wesentlicher Bestandteil eines lebenswerten Lebens. Diese Feststellung ist jenseits der speziellen Persönlichkeitsstruktur gültig, da auch introvertierte Menschen die Gemeinschaft, in ihrem jeweils persönlichem Maßstab für notwendig erachten. Entscheidend für die Qualität der Gemeinschaft sind Annahme, Vertrauen, Offenheit und Authentizität. Erstrebenswert ist die möglichst häufige Erfahrung von Gemeinschaft, wobei sie in einem ausbalancierten Verhältnis zu den persönlichen Freiräumen und der je eigenen Persönlichkeitsstruktur stehen muss. In der Kirche ist die prinzipielle Möglichkeit der Erfahrung dieser Gemeinschaft gegeben. Häufig wird diese Möglichkeit jedoch nicht wahrgenommen und ihr Potential nicht ausgeschöpft, was weniger aus der äußeren (Organisations)form, als aus gemeindeinternen, persönlichen Konflikten, mangelhafter Kommunikation, emotionaler Distanz und Berührungsängsten resultiert. Wenn auch das Gemeinschaftserleben nicht primär an äußeren Formen festgemacht werden kann, so wird doch deutlich, dass Veranstaltungen im kleineren Rahmen (Haus- und Gebetskreise, Alphakurse), die auch Raum zur emotionalen Entfaltung bieten, tendenziell gemeinschaftsfördernd sind.

Die postmoderne Großstadt wird von den Menschen tendenziell negativ bewertet. Die Vielfalt einer Großstadt wird von zumindest einer Person gesehen. Andererseits werden die negativen Aspekte der Großstadt deutlich herausgestellt. Neben Schnelllebigkeit, Hektik und Reizüberflutung, sind es vor allem die Anonymität, Vereinsamung und Isolation von Menschen, besonders in den urbanen und suburbanen anonymisierenden Hochhaussiedlungen, die kritisch wahrgenommen werden. Um diese isolierten Menschen anzusprechen, ist nicht in erster Linie ein hohes Maß an Aktionismus nötig, sondern ein authentisches Christsein, eine gelebte Liebe, die sich in gegenseitiger Annahme, Authentizität, Offenheit und Verständnis äußert. Gelingt dies, bietet die Kirche den kirchenfernen Menschen einen Gegenentwurf an, in dessen Rahmen sie nachhaltige Beziehungen knüpfen, Verständnis finden und so ihre Einsamkeit überwinden können.

5.8 Die Forschungsfragen

- Wie erleben Menschen kirchliche Gemeinschaft?

Kirchliche Gemeinschaft wird vor allem in ihrem positiven Potential wahrgenommen. Dabei ist die mehrheitliche Erfahrung, dass diese Gemeinschaft mehr oder weniger weit hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt. Dies liegt weniger an der allgemeinen Organisationsstruktur der jeweiligen Gemeinde, als an persönlichen Ängsten, Vorurteilen oder emotionalen Defiziten.

- Was erwarten Menschen von Gemeinschaft?

Die Erwartungen an Gemeinschaft können in der exemplarischen Aussage: „so sein können, wie man ist“. deutlich. In diesem Sinne sind dann auch die wünschenswerten Eigenschaften wie Annahme, Vertrauen, Offenheit, Ehrlichkeit, Vergebung und Authentizität zu werten.

- Welchen Stellenwert haben Beziehungen für die Menschen?

Gute Beziehungen sind wesentlicher Bestandteil eines erfüllten Lebens. Sie werden als lebensnotwendiges Geschenk gesehen, wobei sie auch für weniger beziehungsorientierte Menschen essentiell sind.

- An welchen Stellen des Gemeindelebens erleben Menschen Gemeinschaft?

Gemeinschaft ist potentiell an allen Stellen des Gemeindelebens erfahrbar. In der Praxis geschieht dies jedoch weniger im Gottesdienst, Ausnahmen bilden hier Lobpreisgottesdienste, die mehr auf eine gemeinsame emotionale Erfahrung abzielen als in der kleinen Gruppe oder Veranstaltungen, die den Raum zur persönlichen Begegnung und Kommunikation bieten (Hauskreise, Alphakurse, Freizeiten, Bibelgesprächskreise).

- Wie empfinden Menschen das Leben in der postmodernen Großstadt?

Die Großstadt ist ein Ort der Vielfalt. Zur gleichen Zeit ist sie der Ort, an dem Menschen, auf engstem Raum zusammenlebend, doch häufig in Isolation, Anonymität und Vereinsamung leben. Dies wird besonders in den Anonymität fördernden urbanen und suburbanen Hochhauskomplexen deutlich. Weiter werden äußere Faktoren wie Schnelllebigkeit, Lautstärke, Hektik, Schmutz und Stress negativ auffallend benannt.

- Wie kann kirchliche Gemeinschaft in der Großstadt attraktiv gelebt werden?

Wesentliche sind hier, analog zu den persönlichen Erwartungen an Gemeinschaft, Aspekte wie Annahme, Liebe und Offenheit, die in einer Authentizität münden, welche sich als öffentlich gelebte Nähe äußert. Kirchliche Gemeinschaft nimmt die Sehnsucht der Menschen nach Gemeinschaft auf und bietet so Andockpunkte, indem sie auf die Bedürfnisse der Menschen eingeht und dabei nachhaltig, auf Kontinuität hin angelegt sein. Sie nimmt die Menschen so an, wie sie sind und gibt ihnen das Gefühl, willkommen, geliebt und anerkannt zu sein. So kann das Evangelium als Gegenentwurf zur Gesellschaft in der Gesellschaft seine gemeinschaftsstiftende Wirkung entfalten.

5.9 Die Bezüge zu den Gemeinschaftskonstitutiva

5.9.1 Der Wille zur Gemeinschaft

Die grundlegend positive Bewertung von Gemeinschaft impliziert auch einen grundsätzlichen Willen zu derselben. Gemeinschaft und Beziehungen werden als erstrebenswert angesehen und damit auch gewollt. Durch negative Erfahrungen (Berührungsängste durch Verletzungen) in der Praxis wird dieser Wille zwar nicht generell in Frage gestellt, jedoch wird die Motivation diesem Willen zu folgen zum Teil erheblich reduziert. Menschen in der Kirche haben einen prinzipiellen Willen zur und eine Sehnsucht nach Gemeinschaft aber häufig auch ein diesbezügliches Motivations- und Vertrauensdefizit.

5.9.2 Die Kommunikation

Der grundsätzliche Wille zur Gemeinschaft impliziert einen grundsätzlichen Willen zur Kommunikation. Wie die Gemeinschaft, ist diese Kommunikation in der Kirche oft nur rudimentär vorhanden. Dies resultiert weniger aus mangelhaften Strukturen, als aus persönlichen Gründen wie Kontaktscheu, Berührungsängsten und Konflikten, die, unter Anderem, aus negativen Erfahrungen erwachsen. Hier entsteht ein negativer Kreislauf, da eine gestörte Kommunikation keine oder schlechte Gemeinschaftserfahrung zustande kommen lässt, was wiederum neue Berührungsängste, die Gemeinschaft und Kommunikation verhindern erzeugt.

5.9.3 Die Kontinuität

Die Menschen wollen die Gemeinschaft in einer kontinuierlichen, d.h. nachhaltigen Art und Weise realisieren. Dies wird im Wunsch nach möglichst häufiger Gemeinschaft deutlich. Auch die eher introvertierten Charaktere suchen diese Kontinuität, wenn auch in einer geringeren Frequenz. Kontinuität ist hier die Verheißung, möglichst oft in den Genuss der erhofften positiven Ausprägungen von Gemeinschaft zu kommen, d.h. sich angenommen zu fühlen, Vertrauen, Ehrlichkeit und Authentizität zu erfahren.

5.9.4 Die Flexibilität

Mit dem prinzipiellen Wunsch nach Annahme, Offenheit, Toleranz und Authentizität als wünschenswerte Attribute der Gemeinschaft, wird auch der Wunsch nach Flexibilität offenbar. Die Menschen wollen so angenommen werden, wie sie sind. Dies bedingt eine Flexibilität, die sich immer wieder neu auf die verschiedenen Charaktere einlässt und diese in die Gemeinschaft integriert. Diese Flexibilität richtet sich sowohl nach innen als Annahme des Nächsten, als auch nach außen als Annahme des Fremden.

5.9.5 Das Erkennen

Das Erkennen im Sinne des biblischen „In sich Aufnehmens“ oder auch „Nahekommenlassens“ wird expressis verbis von keiner der befragten Personen erwähnt. Allerdings weist der Grundtenor der Aussagen doch implizit in diese Richtung. Denn der Sehnsucht nach dem „einfach da sein können“, dem Wunsch nach Annahme, Verständnis und Vertrauen, liegt schlussendlich der nicht formulierte, jedoch nichtsdestoweniger vorhandene Wunsch nach Erkennen und erkannt werden zugrunde. Somit ist das Erkennen als wünschenswertes Ziel der Gemeinschaft auch für die Teilnehmer dieser Studie das Endziel ihrer Erwartungen an eine gute Gemeinschaft.

6. Interpretationskontrolle

Zur Kontrolle der bisherigen Ergebnisse wurde eine Interpretationskontrolle mit den Teilnehmern dieser Studie durchgeführt. Die Interpretationskontrolle geschah anhand eines persönlichen Gesprächs, in dem den Teilnehmern die, im Folgenden (Punkt 7.) aufgezeigte Zusammenfassung der Ergebnisse mündlich vorgestellt wurde. Der letzte Absatz der

Zusammenfassung bezüglich der biblischen Gemeinschaftskonstitutiva wurde hierbei nicht mit aufgenommen, da diese Ergebnisse nicht direkt aus den Antworten auf die Interviewfragen resultieren. Darauf folgte die Frage: „In wie weit können Sie den hier vorgetragenen Aussagen zustimmen?“ Die Ergebnisse der Interpretationskontrolle bezüglich des Themas Kirche und Gemeinschaft wurden von allen Befragten bejaht, wobei ein Teilnehmer noch einmal die Relevanz persönlicher Defizite auf den Gemeinschaftsbildungsprozess, sowie die Notwendigkeit, auch der Gemeindestruktur für diesen Prozess eine gewisse Aufmerksamkeit zu schenken betonte. Der Themenbereich Großstadt und Attraktivität der Gemeinde wurde ebenso grundsätzlich bejaht, wobei hier von jedem Teilnehmer noch einmal bestimmte Aspekte als besonders relevant hervorgehoben wurden. Hier wurden im Einzelnen genannt: **a.** die Isolation der Menschen geht weit über städtische Hochhaussiedlungen hinaus, **b.** der Begriff „Heimat“ ist als zentral anzusehen und zwar als Raum der Annahme, **c.** die Qualität der Gemeinschaft muss vor ihrer Quantität stehen, **d.** die primäre Verantwortung zur Gemeinschaftsbildung liegt bei den Gläubigen selbst, **e.** die Gemeinschaft muss in einem zweiten Schritt ihre diakonischen Aufgaben wahrnehmen und **f.** der besondere Wert der Freundschaftsevangelisation. Diese Betonung spezieller Aspekte bewegt sich innerhalb des Rahmens der vorgelegten Interpretation und spiegelt die jeweils besonderen Interessen des/der Befragten wieder. Somit kann die Interpretation als weit gehend den Intentionen der Interviewteilnehmer entsprechend angesehen werden.

7. Zusammenfassung

Gemeinschaft und Beziehungen sind wesentliche Bestandteile eines erfüllten Lebens, wobei diese Feststellung auch für eher introvertierte Charaktere Gültigkeit besitzt. Von dieser Gemeinschaft wird erwartet, dass sie Annahme, Geborgenheit, Ehrlichkeit, Offenheit und Authentizität gewährleistet und somit einen Ort bietet, in dem der Mensch ganz er selbst sein kann. Die Teilnehmer der Studie suchen diese Gemeinschaft in einer Kontinuität, die, in ihrer Frequenz abhängig von der jeweiligen Persönlichkeitsstruktur, in einer Regelmäßigkeit das Zusammensein realisiert. Diese Gemeinschaft wird im säkularen Bereich weniger als im kirchlichen Kontext gefunden.

Die Kirche hat für alle Teilnehmer einen hohen Stellenwert und bietet ein Gemeinschaftspotential, das auch als solches erkannt wird. Hierbei sind es im kirchlichen Kontext eher die Bereiche, die Räume zur persönlichen Begegnung und Kommunikation

öffnen, in denen Gemeinschaft erfahren wird. Es liegt in der Natur der Sache, dass dies eher in überschaubaren Gruppen geschieht. Dies bedeutet jedoch nicht, dass z.B. Gottesdienste mit vielen Teilnehmern grundsätzlich die Gemeinschaftserfahrung behindern, speziell sind hier emotional ansprechende Lobpreisgottesdienste vielmehr tendenziell gemeinschaftsfördernd. Als gemeinschaftshemmende Faktoren erweisen sich eher persönliche Aspekte wie negative Erfahrungen, die Berührungsängste und Kontaktscheu erzeugen, sowie nicht bereinigte Konflikte. Eine ungünstige Strukturierung und Organisation der jeweiligen Gemeinde hat an dieser Stelle weniger Einfluss..

Die Großstadt wiederum wird als Medaille mit zwei Seiten erfahren. Ihrer als positiv empfundenen Vielfalt, stehen als negative Seite der Lärm, die Hektik und Schnelllebigkeit und Vereinsamung gegenüber. Vor allem Letzteres wird als eine zunehmende gesamtgesellschaftliche Anonymisierung empfunden, die sich vor allem in den potentiell menschenisolierenden Hochhaussiedlungen manifestiert. Die Motivation sich auf (kirchliche) Gemeinschaft einzulassen, liegt gerade auch für tendenziell anonym lebende Großstadtbewohner, in dem Angebot eines Ortes, dessen Attribute den Erwartungen der Befragten an eine ideale Gemeinschaft nahe kommen. Somit liegt die Motivation sich auf die Gemeinschaft einzulassen, nicht primär in einem Aktionismus (wobei bestimmte Veranstaltungen ohne Frage ihre Berechtigung haben), sondern vielmehr in einer authentisch gelebten Liebe, die sich in praktizierter Annahme, Offenheit, Authentizität und Ehrlichkeit äußert. Hierbei steht diese Liebe in einem explizitem Rückbezug zu den christlichen Grundwerten der Gemeinschaft, nämlich dem gemeinschaftsstiftenden Evangelium.

Was die biblischen Konstitutiva der Gemeinschaft betrifft, lässt sich festhalten, dass ein grundsätzlicher Wille zur Gemeinschaft vorhanden ist. Dieser zielt auf eine Kontinuität verheißende Kommunikation, welche durch eine notwendige Flexibilität in der Lage ist, den Nahen und den Fremden zunächst so anzunehmen, wie er ist. Letztes Ziel bleibt eine ersehnte Nähe, die als Annahme und Da-sein können formuliert, dem erkennendem Nahekommenlassen des Nächsten und damit dem biblischen Erkennen entspricht.

8. Schlussfolgerungen

Die Kirche hat eine Gemeinschaft anzubieten, die tiefer geht und damit qualitativ hochwertiger sein kann, als es säkularen Gemeinschaftsformen möglich ist. Allerdings schöpft die Kirche ihr Potential im Allgemeinen nicht aus. Dies liegt einerseits in der nicht zu vermeidenden Spannung zwischen biblischen Ideal und empirischer Wirklichkeit begründet,

welche nicht aufgehoben werden kann. Andererseits, und hier liegen die Möglichkeiten des Handelns für die Kirche, sind es Fragen persönlicher Natur, die eine Gemeinschaftsbildung behindern. Es ist also nicht zu erwarten, dass eine reine Strukturveränderung oder die Anwendung aktionslastiger Konzepte die Gemeinschaftsbildung schon per se fördern. Strukturen, Formen und Konzepte die äußere Veränderungen beinhalten, haben hier eine Relevanz auf einer eher sekundären Ebene. Veränderung beginnt hier bei dem Einzelnen. Ermutigend ist an dieser Stelle die Tatsache, dass bei den Menschen offensichtlich ein prinzipieller Wille zur Gemeinschaft existiert, deren wünschenswerte Inhalte durchaus mit den biblischen Vorgaben konform gehen. Für die Kirche gilt es also, diesen Willen, der oft durch verschiedene persönliche Defizite gehemmt wird, zu aktivieren. Parallel dazu wird es nötig sein, Räume zur Begegnung und Kommunikation sowohl mit Gott, als auch dem Nächsten und besonders auch dem Fremden, dem Kirchenfernen zu öffnen. Dies sind Räume, die die geforderten Gemeinschaftsattribute wie Annahme, Authentizität, Offenheit etc. und damit auch die biblischen Konstitutiva der Gemeinschaft in ihrer Entstehung begünstigen. Wie dies aussehen könnte, wird weiter unten bedacht werden. Diese Räume bilden so auch einen heimatverheißenden Ort für die vereinsamenden Menschen in einer Großstadt, unter deren mannigfachen Angeboten sich nicht das Angebot einer familiären Heimat befindet. Dies ist es aber, wonach sich gerade auch der postmoderne Großstädter sehnt. Somit ist die missionarische Aufgabe einer Kirche in der postmodernen Großstadt zunächst eine nach innen gerichtete, seelsorgerlich-ekklesiologische Aufgabe. Dieses nach innen gerichtete Handeln zielt, wenn es denn Erfolg hat, unweigerlich nach außen und darin auf den missiologischen Auftrag der Kirche.

IV Herausforderung: Isolation versus Koinonia

Leitfrage: Welche Ergebnisse liefert der Vergleich von biblischem Befund und praktischer Erfahrung?

Dieses vierte Kapitel beschäftigt sich mit den Konsequenzen, die sich aus dem soziologischen, theologischen und empirischen Befund ziehen lassen. Hierzu steht zu Beginn noch einmal eine kurze Zusammenfassung dieser Befunde, sowie einige Schlussfolgerungen, die sich aus diesen Befunden ziehen lassen. Im Weiteren werden die Möglichkeiten und auch die Gefahren der postmodernen Paradigmen für die Kirche der Gegenwart bedacht. Es wird einerseits die Frage gestellt, welche Chancen sich für die Kirche in einer postmodernen Gesellschaft aufzeigen lassen, andererseits muss auch die Frage beantwortet werden, welche Gefahren postmodernes Denken, potentiell oder real, für die Kirche mit sich bringt. Zuletzt steht die Frage nach den Handlungsperspektiven. Hierzu werden einige bestehende Gemeindebaukonzepte vorgestellt und auf ihre Bezüge zu dem Gemeinschaftsgedanken hin untersucht. Um einen möglichst guten Überblick zu gewähren, wurden zwei Konzepte aus dem volksskirchlichen, sowie zwei Konzepte aus dem freikirchlichen Raum herangezogen. Dies Kapitel schließt mit einem Handlungsvorschlag, in dem die bisherigen Befunde zusammengeführt werden und der Leitlinien zur Förderung der kirchlichen Gemeinschaft aufzeigt.

1. Eine zusammenfassende Betrachtung des bisherigen Befundes

In den vorangehenden Kapiteln, wurden soziologische, theologische und empirische Aspekte von Gemeinschaft bedacht. Nach einem Überblick über die Gemeinschaft und Isolation in einer postmodernen Gesellschaft, stand der biblische Befund im Mittelpunkt. Abschließend folgten Erfahrungen, die Menschen mit der Gemeinschaft in Kirche und Großstadt machen. Die Resultate dieser Betrachtungen sollen nun, in der gebotenen Kürze, zusammengefasst und einige Schlussfolgerungen gezogen werden.

1.1 Soziologische Ergebnisse

Es ist deutlich geworden, dass die Postmoderne sowohl negatives, als auch positives Potential in sich trägt. In ihrer Loslösung von der Moderne und der, damit einhergehenden Befreiung des Individuums aus einengenden und eingrenzenden Formen und in ihrer Skepsis jedweder Metaerzählung gegenüber, liegen die großen Möglichkeiten, die die Postmoderne anbietet.

Der Mensch bekommt die prinzipielle Wahlfreiheit zurück, die seiner Menschenwürde entspricht. Er muss auch nicht mehr gezwungenermaßen einer „großen Erzählung“, einer transzendenten Erklärung der Welt Glauben schenken. Eben diese Möglichkeiten bergen aber auch die Gefahren des postmodernen Denkens in sich. Dem „muss“ der Moderne, steht nun das postmoderne „vielleicht“ gegenüber. Dies konkretisiert sich in einer Pluralität, die sich für den Menschen oft genug als Überforderung herausstellt. Das befreite Individuum, ohne sinngebenden Bezugsrahmen auf sich selbst gestellt, kann in seiner Individualität zum Egozentriker werden, der sich seine Welt selbst bauen und erklären muss und diese oftmals radikal gegen die ihn umgebende Bedrohung durch „das Fremde“ verteidigt. Gleichwohl bleibt das Individuum Mensch und ist als solcher auf die Gemeinschaft mit anderen angewiesen. Obwohl nun auch die postmoderne Gesellschaft viele Möglichkeiten zur Gemeinschaft anbietet, existieren diese im Allgemeinen ebenso aus orientierungslosen, sinnsuchenden Individuen. Diese Gemeinschaften entstehen oft nur auf Grund gemeinsamer Interessen oder Aktivitäten und haben damit ohne Frage ihre Berechtigung. Das tiefe Bedürfnis des Menschen nach einer Gemeinschaft, die ihm ein Stück weit Heimat anbietet, können diese Gemeinschaften jedoch nicht befriedigen. Sowenig wie tiefgehende, liebende Gemeinschaft durch oberflächliches Beisammensein ersetzt werden kann, kann eine fehlende Erklärung des menschlichen Seins durch mannigfaltige Freizeitangebote oder grenzenlose Pluralität ersetzt werden. So irrt der postmoderne Mensch haltsuchend aber haltlos, sinnsuchend in einer ihm sinnlos erscheinenden Welt umher, um eine Heimat zu finden, einen Ort, an dem er Geborgenheit, Gemeinschaft und eine sinnvolle Perspektive findet.

1.2 Theologische Ergebnisse

Gemeinschaft ist ein Thema, dass sich durch die gesamte Bibel alten und neuen Testaments erstreckt. Es wurde deutlich, dass der Mensch ein kommunikatives, gemeinschaftsorientiertes Geschöpf ist. Diese Gemeinschaftsorientierung richtet sich zunächst auf seinen Schöpfer, dann aber auch den Nächsten und schlussendlich auf die gesamte Mitschöpfung. Im Sündenfall wurde die Gemeinschaftsfähigkeit und -möglichkeit des Menschen erheblich beeinträchtigt, wenn nicht zerstört, da ihm nun Gott, sein Nächster und die gesamte Schöpfung zum Feind wurden. Gott jedoch kommunizierte weiter mit seinem Geschöpf, um ihn in seine Gemeinschaft zurück zu rufen. Dies konkretisiert sich in seiner Kondeszendenz, die in der Inkarnation des Messias Jesus, der höchsten Stufe des kommunikativen Handelns Gottes, gipfelte. In der Überwindung der Trennung und der Anteilgabe am Geist, wurde die

Gemeinschaft mit Gott prinzipiell wiederhergestellt. Greifbar wird diese Gemeinschaft in der Gemeinschaft der Geistbegabten, der *koinonia*. Notwendige Bedingungen für diese *koinonia* sind der Wille zur Gemeinschaft, eine funktionierende Kommunikation, Kontinuität und Verlässlichkeit der Beziehungen, Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, sowie das Erkennen des Anderen im Sinne eines „Nahekommenlassens“. Diese Bedingungen stehen gleichwertig nebeneinander und sind die tragenden Säulen der Gemeinschaft. Die Kirche, und damit die *ekklesia*, ist die in der Welt sichtbar und greifbar gewordene Form dieser Gemeinschaft. Die Ortsgemeinde hingegen, ist die lokale Ausprägung dieser *ekklesia* und variabel im Hinblick auf ihre Organisationsform. Die Kirche entsteht und lebt nicht durch die Quantität der Zusammengerufenen, oder vielmehr Herausgerufenen, sondern durch die Qualität ihrer Beziehung als Geistbegabte, der *koinonia*. Kirche ist also da, wo mindestens zwei Menschen in diesem *koinonia* – Verhältnis zueinander stehen. Folglich sind *koinonia* und *ekklesia* bzw. Kirche nicht zu trennen.

1.3 Empirische Ergebnisse

Für die Menschen im kirchlichen Kontext sind Beziehungen und die Gemeinschaft von essentieller Bedeutung für ihre Lebensqualität. In der Folge suchen sie diese Gemeinschaft innerhalb der Kirche, da in ihren Vorstellungen von Gemeinschaft bestimmte Aspekte wünschenswert sind, die so im säkularen Bereich nicht zu finden sind. Diese Aspekte der Gemeinschaft entsprechen inhaltlich letztlich den biblischen Konstitutiva von Gemeinschaft, wie sie oben aufgezeigt wurden. Diese von den Menschen gewünschte und letztendlich gewollte Gemeinschaft kann innerhalb der Kirche entstehen, wenn auch immer innerhalb der nicht zu umgehenden Spannung des „schon jetzt und doch noch nicht“, d.h. dem biblischen Leitbild und der empirischen Erfahrung. Die Hindernisse auf dem Weg zu dieser Gemeinschaft liegen weniger in organisatorischen, als in persönlichen Fragen. In diesem Sinne liegt das primäre Handlungsfeld der Kirche auch auf der persönlichen Ebene, im Sinne einer seelsorgerlichen Begleitung und spirituellen Motivation und nicht auf strukturellem Gebiet. Strukturelle Fragen beziehen sich in dem ihnen vorgegebenen institutionellen Rahmen, hauptsächlich auf die Möglichkeiten und Bedingungen der Erschaffung von Räumen der Begegnung und Kommunikation. Diese Räume begünstigen im Idealfall die Entstehung von Gemeinschaftserlebnissen und werden somit Orte des vertrauten Miteinanders. Ekklesiologisch gesehen sind dies die Zellen der immer wieder neuen Gemeinschaftsentstehung und der Motivation, sich neu auf Gemeinschaft einzulassen.

Missiologisch gesehen sind sie als Anknüpfungspunkte für nach Geborgenheit und Heimat suchende kirchenferne Menschen zu betrachten. Gerade in einer postmodernen Großstadt mit ihren häufig anonym und innerlich vereinsamt lebenden Bewohnern, bilden diese Räume eine offene Tür, die zunächst zu einem Blick, dann aber auch zu einem Schritt ins Innere einladen.

1.4 Schlussfolgerungen

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass postmodernes Denken eine innerliche Vereinsamung des Menschen erzeugt oder doch zumindest begünstigt. Dies resultiert aus einer Sinnentleerung des Daseins, welche sich in einer verunsicherten Orientierungslosigkeit des Einzelnen äußert. Hält sich der Mensch hierbei zusätzlich im Kontext einer Großstadt auf, tritt in diesem Konglomerat verunsicherter Menschen die Isolation des Einzelnen besonders deutlich zu Tage, speziell in tendenziell anonymisierenden Hochhaussiedlungen. Versuche soziale Kontakte zu fördern oder Sozialkompetenz zu vermitteln scheitern oft an einer Selbstverwirklichungsethik, die ein egozentrisches Potential beinhaltet. Demgegenüber steht eine biblische Anthropologie, die den Menschen primär als ein auf Gemeinschaft ausgerichtetes Individuum sieht. Dies bezieht sich sowohl transzendent als auch immanent auf Gott und den Nächsten, schlussendlich auch auf die gesamte Schöpfung. Diese Gemeinschaftsbeziehung auf die der Mensch ausgerichtet ist, kann mit der biblischen *koinonia* gleichgesetzt werden, deren Realisierung auf den fünf Säulen Gemeinschaftswille, Kommunikation, Kontinuität, Flexibilität und dem Erkennen als einem „In sich aufnehmen“. Empirisch greifbar wird diese *koinonia* in Gestalt einer polymorphen *ekklesia*, deren äußere Struktur sich den unterschiedlichsten Kontexten flexibel anpasst.

Der Mensch steht somit in der Spannung zwischen einer gesellschaftlich-postmodernen Realität und seiner kreatürlichen Wesensbeschaffenheit. Die Kirche hat das Potential diese Spannung aufzulösen, da sie, im besten Falle, als empirisch greifbare *koinonia*, der gesellschaftlichen Realität eine dem Menschen wesensgemäße Heimat gegenüberstellt. Diesem Idealfall, so zeigen es die Erfahrungen von Menschen mit und in der Kirche, sowie ihre Erwartungen an die Kirche, kommt Kirche nahe, wenn ihre *koinonia* auf den fünf biblischen Säulen ruht und sich in Attributen wie Annahme, Vertrauen, Toleranz, Offenheit und Authentizität äußert. Hier öffnen sich Räume der Begegnung und Kommunikation, die, zumeist in kleinen Gruppen, Möglichkeiten zum Eintritt in die Gemeinschaft bieten. In diesem Sinne bietet sich hier für die Kirche in der postmodernen Gesellschaft sowohl eine Chance, als auch eine Herausforderung kreativ, einerseits ekklesiologisch, andererseits auch

missiologisch zu agieren. Damit erwächst ihr aber auch der Auftrag den Menschen neu und wieder das erfahrbar anzubieten, was von jeher ihrem Wesen entspricht, nämlich geistliche Heimat, Gemeinschaft und ein sinnerfülltes Leben. Die Chancen und Gefahren die dieser Auftrag mit sich bringt, sollen im Folgenden bedacht werden.

2. *Möglichkeiten und Gefahren für die Kirche in einer postmodernen Gesellschaft*

Kirche ist immer auch Kirche an ihrem Ort. Dies bedeutet für das Anliegen dieser Arbeit, dass die Kirche in den westlich geprägten Nationen, eine Kirche innerhalb einer postmodernen Gesellschaft ist. Sie ist also den Einflüssen dieser Gesellschaft und ihren Paradigmen ausgesetzt. Dies bedeutet weiter, dass die Kirche sich mit diesen Einflüssen postmodernen Denkens auseinandersetzen muss. Hierbei ist es m.E. wesentlich, dass die Kirche diesem Denken nicht auf eine passiv-abwartende, sondern auf eine kreativ-gestaltende Haltung entgegentritt. Hierzu ist es aber zunächst notwendig, sich der Chancen und Möglichkeiten, aber auch der Gefahren, die das postmoderne Denken für die Kirche mit sich bringt, bewusst zu werden. Will die Kirche nicht nur reagieren, sondern vielmehr agieren, muss sie sich darüber klar werden, womit sie es zu tun hat und welche Konsequenzen dies für sie aufzeigt. In diesem Sinne müssen an dieser Stelle die Folgen postmodernen Denkens für die Kirche, in ihren positiven und auch negativen Ausprägungen bedacht werden.

2.1 Die Chancen postmodernen Denkens für die Kirche

In den positiven Aspekten der Postmoderne, wie sie im ersten Kapitel dargelegt wurden, liegen auch die Chancen für die Kirche. Es ist einerseits die neugewonnene Freiheit des Menschen, die ihm die Möglichkeit zur Wahl einer ganz individuellen Lebenskonzeption bietet. Er ist weder einem schwer zu überwindenden Denksystem verpflichtet, noch einer normierenden religiösen Tradition. Andererseits ist der Mensch nicht mehr dem, in der Moderne gescheiterten Primat der Vernunft verpflichtet, ist also zur Erklärung seines Seins und der Welt nicht mehr in erster Linie auf seine Ratio verwiesen. „Die Lebenswelt ist damit nicht mehr ein weitgehend vorgegebenes Muster von Verhaltensordnungen, sondern ein Freiraum der eigenen Lebensgestaltung“, schreibt Christoph Schwöbel (1997:48). Nun hat der Mensch die Wahl zwischen den mannigfaltigen Sinnstiftungsangeboten, die ihm in der pluralistischen Postmoderne zur Verfügung stehen. Hierzu bemerkt Christoph Schwöbel

(1997:50): „Der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen in unserer Gesellschaft ist der Marktplatz, auf dem die unterschiedlichen Lebensorientierungen angeboten werden.“ Polak und Zulehner (2004:224) sehen in der Wahlfreiheit des Menschen eine Herausforderung gerade auch für die Kirche: „Herausfordernder wäre der Versuch, die Moderne und das Evangelium, die Freiheit mit der Wahrheit in einer völlig riskanten Weise neu auszubalancieren.“ Für die Autoren (:224) geht es um eine Versöhnung zwischen moderner Welt und Evangelium, wobei dieses dem Menschen in einer ganzheitlichen Weise verkündet werden muss, so dass deutlich wird (:224): „Hier offenbart sich der eine und einzige Gott.“

Allerdings steht dem postmodernen Menschen, der als Nichtchrist diese Gottesoffenbarung nicht erfahren hat, hierbei keine Messlatte zur Bewertung der sinnstiftenden Angebote zur Verfügung. Diese wäre ihm höchstens mit dem Paradigma der Selbstverwirklichung gegeben. Dies erweist sich aber als Paradoxon, da das Selbst sich nur verwirklichen kann, wenn es weiß, wer oder was es ist. Doch der postmoderne Mensch ist ja gerade auf der Suche nach eben diesem Selbst. Es ist also eine Selbstverwirklichung, die ein Selbst postuliert, welches nicht existiert und sich somit selbst negiert. Auf dem Weg zur, und in seiner Sehnsucht nach Selbstfindung, versucht sich der Mensch an wechselnden Identitäten, in der Hoffnung, ob er denn nicht zufällig die zu ihm passende finde. So ist der Mensch in den seltensten Fällen ein in sich ruhendes, selbstbewusstes Individuum. „Moderne Menschen sind dabei, ihre Mitte, ihr Ich zu verlieren. Sie sind buchstäblich außer sich, geschleudert an die Peripherie des Lebensrades“, so Regina Polak und Paul M. Zulehner (2004:207). Für Menschen in diesem Zustand der Unschärfe und Relativität ist es schwer, tragfähige Beziehungen aufzubauen und sich auf eine Gemeinschaft einzulassen, die eine selbstbewusste aber nicht egozentrische Persönlichkeit verlangt. Wolfgang Dünnebeil (1997:100) fasst es so zusammen:

Das Eigentliche, die Ängste und Sorgen, den Kummer und die Verzweiflung lässt man seinen Nächsten kaum noch wissen. Dafür ist der Therapeut zuständig. Die zunehmende Dialogunfähigkeit führt zu einer schwachen Belastbarkeit in vielen Gebieten auch in den Ehe- und Partnerschaftsbeziehungen, die man immer zögerlicher knüpft.

Wolfgang Nestvogel (2004:45) formuliert es folgendermaßen: „Allerdings erweist sich die subjektive Bedürfnisorientierung auch als Beziehungshindernis: Wer unbegrenzt wählen und wechseln will, hat keine ausgeprägte Bereitschaft zu längerfristigem und verbindlichem Engagement.“

All das, was dem postmodernen Menschen mangelt, hat die Kirche anzubieten. Für Peter Zimmerling (2003:232) liegt dieses Angebot der Kirche wesentlich in ihrer Gemeinschaft begründet:

Der christlichen Gemeinschaft kommt angesichts dieser wesentlichen gesamtgesellschaftlich bedingten Situation eine wichtige Funktion zu. Sehr häufig ist unbewältigte Einsamkeit – man kann inmitten vieler Menschen vollkommen einsam sein – die Ursache für alle möglichen suchtmöglichen Abhängigkeiten, die einem Menschen völlig die Lebensfreude rauben können.

Diese wesentliche Chance der Kirche liegt darin, den unzähligen schon vorhandenen Angeboten nicht noch ein Neues hinzuzufügen, sondern dem Mangel abzuhelpfen, sozusagen die spirituelle Marktlücke zu füllen. Hierzu schreibt Christoph Schwöbel (1997:58):

Hier ist die christliche Theologie in die Pflicht genommen. Gerade weil sie eine bestimmte und besondere religiöse Perspektive der Wirklichkeitsinterpretation im Konzert anderer Perspektiven ist, ist sie zur Interpretation und Gestaltung des Pluralismus aus der Perspektive des christlichen Glaubens herausgefordert.

Dieser Herausforderung begegnet die Kirche jedoch nicht, indem sie den schon vorhandenen spirituellen Angeboten, seien es fernöstliche Meditationspraktiken oder verschiedene esoterische Angebote, ein neues spirituelles Selbstfindungsprogramm hinzufügt, welches in der unübersehbaren Vielfalt der Möglichkeiten untergeht. Wie kann die Kirche aber der Gefahr entgehen, als nur ein weiterer Weg auf der bunten Palette der spirituellen Wege angesehen zu werden?

Um dieser Gefahr zu entgehen, mahnen Polak und Zulehner (2004:222) eine Rückbesinnung auf die Spiritualität der Kirche an:

Was uns ebenfalls fehlt, ist eine Ekklesiologie, die die Spiritualität der Kirche als Leib Christi für moderne Zeitgenossinnen entfaltet. Eine solche Ekklesiologie wäre zudem ein wirklich alternativer Beitrag zu modernen Spiritualitäten, die in der Regel vom Einzelnen ausgehen, der dem Kosmos gegenübersteht. Die Gemeinschaft der Menschen als Ausgangspunkt spiritueller Erfahrung zu wählen, wäre revolutionär und heilsam für uns alle.

Die Erlösung und der Lebenssinn, die das Evangelium anbietet, und damit auch die Verheißung einer endlich zum Ende gekommenen Suche, müssen sich in ihrer Verkündigung der prinzipiellen postmodernen Frage stellen: „Was bringt mir das jetzt und hier?“ Diese Frage wird aber nur positiv beantwortet werden können, wenn sie die ganzheitliche Sehnsucht des Menschen anspricht. Diese Ansprache ist aber keine theoretische oder rein verbale. Die Kirche wird diese Ansprache primär als sicht- und greifbaren Beweis der Funktionalität ihres Angebotes ausgestalten müssen. Der Beweis der Gültigkeit eines sinnstiftenden Glaubens wie

ihn die Kirche anbietet, wird vom Leben derer geliefert, die ihren eigenen Lebenssinn in eben diesem Glauben gefunden haben, den Christen. Der Beweis für die Realität einer liebevollen und annehmenden Gemeinschaft, ist ihre erfahrbare Existenz. In diesem Sinne schreibt Wolfgang Dünnebeil (1997:72):

Formen der Gemeinschaft sind von Christen zu entwickeln und auszugestalten. Der Trend zur Vereinsamung sollte aufgehalten werden. Dabei wird zunächst das Bedürfnis nach Gemeinschaft geweckt werden, weil sich vielfach schon eine bedrückende „Kultur“ der Einsamkeit festgesetzt hat. Dies geschieht am Wirkungsvollsten durch ein natürliches gemeinsames Leben in der Gemeinde.

Der heimatsuchende Mensch findet sein Heimat nicht nur im Wort, sondern gerade auch in der Tat. Wenn Wort und Tat der Kirche in beweiskräftiger Weise eins werden, wird sie sich nicht auf dem großen Markt der Möglichkeiten profilieren müssen, sondern kann sich durch eine bewusste Distanzierung aus der Masse der Angebote abheben. In diesem Sinne ist es nicht die ansprechend gestaltete Werbung, die, besser als die Werbung anderer Anbieter, Menschen auf die Kirche aufmerksam macht. Hier muss die Kirche nicht plakativ sein. Heimat darf für die Menschen kein Werbeversprechen, sondern muss ein real existierender und zu findender Ort sein. Kirche als Kirche in, aber nicht mit der Welt, ist ein auffindbarer Ort, dessen Werbung das ihm innewohnende Leben ist, das gemeinsame Leben der Christen, die „Gemeinschaft der Heiligen“. Dieses Leben wird hinausgetragen durch seine Teilhaber, die, an ihrem jeweiligen Ort, seine Existenz durch ihre eigene Existenz bezeugen. „Geborgenheit ist nicht nur eine zu verkündigende Botschaft, sie will vor allem in der Gemeinde gelebt und im Alltag erkannt werden“, schreibt Wolfgang Dünnebeil (1997:89). Diese Werbung ist weniger plakativ, dafür aber umso nachhaltiger, da sie mit der Verheißung auch gleich den Beweis ihrer Gültigkeit liefert. Diese beweiskräftige, lebendige Gemeinschaft ist, was der postmoderne Mensch in der Tiefe seines Wesens sucht. Dies bestätigen Polak und Zulehner (2004:209):

Der Verlust der Rückbindung an den Anfang, an die ursprünglichen Quellen des Lebens, an Gott, kann krank machen. Ängste könne sich einstellen, wenn der Mensch seine Spirituellen Quellen und den sinn seines Lebens verliert. So wächst in immer mehr Menschen die Sehnsucht nach dem – aus den tiefen und dem Anfang her geheilten – neuen Menschen, nach einer neuen Welt, nach Visionen, die tragen, und Gemeinschaften, in denen all das auch Wirklichkeit wird: Oasen einer neuen heilen Welt.

Der heimatlose und sinnsuchende Mensch findet seine Heimat in der Kirche, weil er im Hier und Jetzt sieht und begreift, wie die konkrete Verwirklichung der Verheißung des Evangeliums aussieht. Er findet sinnvolles Leben in einer lebendigen Gemeinschaft. Er findet

sich selbst, weil die Botschaft des Evangeliums ihm nicht nur *sagt* wer er ist, sondern auch Christen da sind, die es ihm *zeigen*, es ihn fühlen lassen, indem sie ihn annehmen, lieben und ihm die Möglichkeit geben, in ihre Familie aufgenommen zu werden. Christoph Schwöbel (1997:65) formuliert es so:

Die Herausbildung personaler Identität ist aber daran gebunden, daß sie durch soziale Interaktion vermittelt wird. Auch der Zuspruch der Gnade Gottes als Bedingung personaler Selbstbejahung kommt zu uns nicht unvermittelt, sondern nur im Medium menschlicher Kommunikationsakte, die uns in ihrem kommunizierten Inhalt und ihrer kommunikativen Form die Botschaft der gerechtsprechenden Bejahung weitergeben, die uns im Glauben gewiß werden kann.

Die Chance der Kirche ist es also, den Menschen da aufzunehmen, wo ihn die postmoderne Gesellschaft alleine gelassen hat. Dies gelingt ihr in einer bewussten Hinwendung zum Menschen und einer ebenso bewussten Abgrenzung von den postmodernen Paradigmen und Methoden.

2.2 Die Gefahren postmodernen Denkens für die Kirche

Die Gefahren, die das postmoderne Denken für die Kirche mit sich bringt, liegen im Wesentlichen darin begründet, dass ihre Glieder in eben dieser Postmoderne leben und aufgewachsen sind. So schreibt Heinzpeter Hempelmann (2003:17): „Kirche Jesu Christi, Gemeinde Jesu ist Teil dieser Welt. Sie lebt in dieser Welt. Und sie wird auch beeinflusst von den Denk-, Orientierungs-, und Verhaltensweisen der Kinder dieser Welt.“ Dieses Leben mit den Paradigmen einer postmodernen Gesellschaft, bleibt nicht ohne Folgen für den Einzelnen, wobei es zunächst einmal sekundär ist, ob dieser Mensch ein Christ ist oder nicht. Der Mensch kann sich dem nicht entziehen, was seinen Lebensraum und seine Lebenssituation grundlegend prägt. Ohne Frage hat der Mensch als Christ eine Grundlage, die ihn positiv prägt, ihm Lebenssinn, Halt und Heimat bietet. Dies aber steht im Widerspruch zu den Werten der ihn umgebenden Gesellschaft. Diese postmodernen Werte sind eine Prägung, die der Mensch mitbringt, wenn er eine Neuorientierung durch den christlichen Glauben erfährt. Somit beeinflussen sie, wenn auch oft unbewusst, die Ausprägung seines christlichen Glaubens. Dies formuliert Wolfgang Nestvogel (2004:50) so: „Während im postmodernen Denken der Streit um verbindliche Wahrheit als überflüssig und absurd abgetan wird, verliert er auch im evangelikalen Denken zunehmend an Bedeutung und Gewicht.“ Postmoderne Prämissen vermischen sich also mit den christlichen Glaubensgrundlagen. Es entsteht ein

nicht leicht zu durchschauendes Konglomerat verschiedener, eventuell sich sogar widersprechender, Grundüberzeugungen. Hierbei muss allerdings auch immer bedacht werden, dass nicht alle postmodernen Paradigmen dem christlichen Glauben widersprechen müssen. Vielmehr ist z.B. die grundsätzliche Forderung der menschlichen (Wahl-)freiheit, ein urchristliches Thema, welches allerdings hier wie dort in einem unterschiedlichen Wertesystem angesiedelt ist. In diesem Sinne können auch die positiven Aspekte der Postmoderne innerhalb der Kirche negative Folgen nach sich ziehen, wie Wolfgang Nestvogel (2004:114) betont:

Man verabschiedet sich nicht nur von einer Überschätzung der Vernunft, sondern leugnet grundsätzlich, dass es überhaupt verbindliche Wahrheit gibt, die sich in vernünftigen Sätzen ausdrücken lässt. [...] Damit erweist sich die postmoderne Weltsicht nicht nur als anti-modern, sondern ebenso als anti-christlich: Sie wendet sich mit leidenschaftlicher Radikalität gegen jeden verbindlichen Wahrheitsanspruch.

Nun trägt der postmoderne Christ seine persönliche Synthese verschiedener Überzeugungen zwangsläufig auch in die Kirche hinein, so, wie es seine Glaubensgeschwister ebenfalls tun. Damit aber ist postmodernes Denken unterschiedlicher Intensität und Ausprägung in die Kirche eingedrungen. Hier stehen sich nun u.U. eine tendenziell egozentrische Individualisierung und der biblische Gedanke einer innigen Gemeinschaft von Geschwistern gegenüber oder eine prinzipielle Pluralität, sieht sich mit der Forderung Jesu konfrontiert, der einzige Weg zum Vater zu sein. Es ist durchaus möglich, dass hier gänzlich inkompatible Überzeugungen aufeinandertreffen. Die grundsätzliche Gefahr liegt m.E., darin, dass bei einer hinreichend großen Anzahl von Christen, die ihr postmodernes Erbe in falscher Weise in die Kirche hineintragen, die Kirche möglicherweise ihre Glaubensgrundlagen den postmodernen Paradigmen anpasst und nicht der umgekehrte Fall eintritt, nämlich dass das postmoderne Denken, da, wo es dem christlichen Glauben widerspricht, als falsch abgelehnt wird. Diese Gruppe von Christen bezeichnet Lieven Boeve (2005:10) als „Post-Christen“, die er so charakterisiert:

In eine bereits tief säkularisierte christliche Zugehörigkeit eingebettet, hat diese Gruppe bestenfalls nur eine sehr fragmentarische Verbindung zum Glauben und zur Glaubengemeinschaft sowie ein bloß spärliches und nicht integriertes Wissen von der christlichen Tradition – häufig trotz Jahren religiöser Bildung und (möglicherweise sogar) der Katechese.

Die hauptsächliche Gefahr für die Kirche in einer postmodernen Gesellschaft ist also weniger eine von außen kommende, sondern eine in der Kirche selbst wirksame. Dies ist umso bedeutsamer, da diese Gefahr hier auf beinahe subversive Art und Weise wirksam ist.

Wo die Kirche aber in sich selbst uneins ist, wird sie weder glaubhaftes Zeugnis sein, noch dauerhaft Bestand haben. Sie wird nicht in der Lage sein, sich von der Postmoderne zu differenzieren, solange sie die Postmoderne als negativen Einfluss in sich integriert hat, denn in diesem Fall müsste sie sich von Teilen ihrer selbst distanzieren. Durch diese Integration postmodernen Denkens in sich selbst, wird die Kirche aber auch immer anfälliger für gesellschaftliche Einflüsse, da diese genügend Anknüpfungspunkte innerhalb der Kirche vorfinden. Hier kann im schlimmsten Falle ein sich selbst verstärkender Prozess in Gang gesetzt werden, an dessen Ende ein postmodern assimiliertes und profilloses christliches Glaubensbekenntnis steht.

Dieser Gefahr kann die Kirche m.E. nur entgehen, wenn sie sie als solche anerkennt und sich von den negativen Ausprägungen der Postmoderne distanziert, indem sie sich auf ihre Glaubensgrundlagen zurückbesinnt. Hierzu Otmar Meuffels (2001:158): „Vielmehr sind aus der christlichen Perspektive Antworten zu geben, die die Postmoderne möglicherweise in neuem Licht erscheinen lassen.“ Christoph Schwöbel (1997:64) formuliert es so:

Soziale Identität gewinnt die christliche Gemeinde aus ihrer Beziehung zur viva vox evangelii, zum lebendigen Zeugnis des Evangeliums. [...] Ihre Identität muß christliche Gemeinde immer wieder neu als Interpretationsgemeinschaft des Evangeliums gewinnen, indem sie im Evangelium selbst die Strukturen christlicher Identität herausarbeitet.

Dies muss und darf allerdings nicht in Form eines isolationistischen Fundamentalismus geschehen, der nur Ausdruck der eigenen Ohnmacht wäre. Vielmehr kann die Kirche zum positiv wirkenden Akteur in der Gesellschaft werden, indem sie ihre oben dargelegten Chancen wahrt, die ihr die Postmoderne neben den Gefahren auch bietet. So schreibt Otmar Meuffels (2001:163):

Auf diese Weise ist der Mensch am Aufbau des Reiches Gottes als Reich der Liebe ganz und gar mitbeteiligt; aber es ist dies ein Handeln mitten in der jeweiligen Zeit, unter den Bedingungen einer postmodernen Welt, in der Christen ihre glaubensmäßigen Überzeugungen als Denk- und Handlungskriterien der Liebe einbringen können.

Die Chance der Kirche besteht in einer bewussten Abgrenzung zur Postmoderne und einer ebenso bewussten Hinwendung zum Menschen. Wolfgang Dünnebeil (1997:122) formuliert es so: „Wir leben als Christen in den Strukturen und Bezügen der Gesellschaft. Nicht das Besondere zu tun, sondern das Alltägliche besonders zu gestalten, ist angesagt.“ Eine Einheit in Vielfalt, wie sie die Kirche ja anbieten kann, gedeiht nur, wenn diese Vielfalt auf einer einheitlichen Grundlage gedeihen kann. Dies bestätigt Christoph Schwöbel (1997:61):

Die christliche Kirche konnte ein solches Verständnis der Einheit als Gemeinschaft in der Vielheit vertreten, indem sie beides, Vielheit und Gemeinschaft, nicht durch menschliches Handeln verursacht sah, sondern in Gottes Handeln begründet. Gott ist der Grund der Vielheit und der Einheit. Gott schafft Einheit, indem er die Vielen zur Gemeinschaft verbindet.

Dies bestätigt Otmar Meuffels (2001:95), wenn er schreibt:

Insofern vermag ein geistlich erfahrener trinitarischer Gottesglaube neue Horizonte zu eröffnen, indem er erkenntnismäßig wie ontologisch den Menschen und seine Vollzüge in seinem freien geistig-subjektiven Selbstsein aufgrund eines erweiterten, relationalen Strukturgefüges neu begründet. [...] Dieses göttliche Fundamentum ermöglicht sowohl Einheit in Pluralität als auch Identität in radikaler Beziehung.

Für Meuffels kann eine trinitarisch fundierte Vielfalt durchaus zukunftsweisend sein. In diesem Sinne schreibt er (2001:165):

Das christliche Programm einer Einheit in Unterschiedenheit kann innerhalb der aufgezeigten, vielfältigen Aufgabenfelder einer gegenwärtigen Gesellschaft von visionärer Prägestkraft sein, so daß christliche Grundüberzeugungen, die letztlich trinitarisch fundiert sind, auf unerwartete Weise eine neue Relevanz mitten in der säkularen Welt finden könnten.

Die Kirche kann der Gefahr entgehen und gleichzeitig ihre Chance nutzen, indem sie sich neu und wieder ihrem ureigensten Auftrage widmet, nämlich Gemeinschaft der Heiligen in der Welt, aber nicht mit der Welt zu sein.

3. Konkretion: Leitlinien zur Förderung von kirchlicher Gemeinschaft

In diesem Abschnitt muss nun die Frage gestellt und beantwortet werden, ob es möglich ist, die bisher erarbeiteten Ergebnisse zu einer praktikablen Handlungsgrundlage zusammen zu fügen. Können die aufgezeigten Konstitutiva von Gemeinschaft als Prinzipien oder Leitlinien zur Verbesserung der Voraussetzungen der Gemeinschaftsbildung dienen? Ziel ist es, ein überschaubares, d.h. wenige Punkte umfassendes Schema zu entwickeln, welches die essentiellen Grundlagen der Gemeinschaft aufzeigt. Sind diese vorhanden, sind die Bedingungen für das Entstehen und Wachstum von Gemeinschaft optimiert. Sie müssen grundlegend und simpel genug sein, um weit gehend unabhängig von dem jeweiligen Kontext angewandt werden zu können. Andererseits darf die Simplifizierung nicht zu einer, in Allgemeinplätzen verharrenden, Oberflächlichkeit mutieren. Zusammenfassend geht es darum, Grundlinien aufzuzeigen, die jenseits eines starren Konzeptes, Hilfsmittel zur Förderung lebendiger Gemeinschaft sein können.

Bevor jedoch diese Aufgabe in Angriff genommen werden kann, ist es m.E. notwendig, sich einen kurzen Überblick über das Thema Gemeinschaft und Gemeindebau zu verschaffen, um sich in einem nächsten Schritt, in der gebotenen Kürze, mit einigen vorhandenen und zum Teil sehr erfolgreichen Gemeindebaukonzepten auseinander zu setzen. Auf welchen Grundlagen basieren diese Konzepte und welche Prinzipien bezüglich der Gemeinschaftsbildung lassen sich hier aufzeigen? Diese Prinzipien werden mit den bisherigen Ergebnissen verglichen und fließen dann in die Erarbeitung eines Schemas zur Förderung lebendiger Gemeinschaft mit ein. Ausgewählt wurden jeweils zwei Gemeindebaukonzepte aus dem volksskirchlichen, sowie dem freikirchlichen Kontext. Zumindest die beiden Konzepte aus dem freikirchlichen Raum, nämlich das Willow-Creek Modell, sowie Rick Warrens auftragsbestimmter Gemeindebau, sind als Erfolgsmodelle nicht nur in den USA anzusehen. Somit ist m.E. das Spektrum weit genug gefasst, um einen relativ guten Überblick zu bieten, ohne dabei den Rahmen dieser Arbeit aus dem Blick zu verlieren.

3.1 Gemeinschaft und Gemeindebau: ein kurzer Überblick

An dieser Stelle sollen einige allgemeine Grundlagen des Gemeindebaus, mit dem Fokus auf den Gemeinschaftsgedanken, dargelegt werden. Als einführender Überblick, bildet dieser Abschnitt den Übergang zu der, im nächsten Abschnitt folgenden Vorstellung konkreter Gemeindebaukonzepte. Es werden Tendenzen, gerade auch in bezug zur Verwirklichung von Gemeinschaft deutlich werden, die die hohe Relevanz der Gemeinschaftsthematik hervorheben.

In seiner großangelegten empirischen Studie über die natürliche Gemeinentwicklung, hat Christian A. Schwarz wesentliche Grundlagen für das Entstehen einer gesunden Gemeinde aufgezeigt. Diese empirischen Ergebnisse besitzen das Potential, jenseits der verschiedenen vorhandenen Gemeindebaukonzepte, dem Gemeindebau an sich ein Fundament zu verleihen. Deshalb soll hier zunächst Christian A. Schwarz in aller Kürze zu Wort kommen. Schwarz (1996:8) geht von den ökologischen Wachstumsprozessen in der Natur aus und findet hier ein „biotisches Potential“ (:10), welches Schwarz (:10) als die innewohnende Fähigkeit eines Organismus zur Vermehrung und Reproduktion definiert. Dieses natürliche Wachstumspotential ist für Schwarz (:42) für die Gemeinde zu aktivieren, indem der Gemeindeaufbau nicht primär quantitative, sondern in erster Linie qualitative Ziele verfolgt. Diese qualitativen Ziele definiert Schwarz (:22ff) anhand von acht

Qualitätsmerkmalen.⁵⁴ Um die Bedeutung dieser acht Merkmale in ihrem Verhältnis zueinander darzustellen, führt Schwarz (:49) den Begriff des „Minimumfaktors“ ein. Um diesen Minimumfaktor deutlich zu machen, benutzt Schwarz (:53) das Modell der liebigen Tonne, welches in der landwirtschaftlichen Chemie zur Darstellung des Minimumfaktors bei der Mineraldüngung verwendet wird. Schwarz bleibt also auch hier seinem ökologischen Modell treu. Dieser Minimumfaktor besagt, dass das Wachstum von dem, in der geringsten Menge vorhandenen Faktor bestimmt wird. Bezogen auf Schwarz Modell bedeutet dies, dass das Gemeindegewachstum sich an dem, in der geringsten Ausprägung vorhandenen Qualitätsmerkmal ausrichtet. Von den acht Merkmalen, die Schwarz anführt, sind die Merkmale „Ganzheitliche Kleingruppen“ und „Liebevollen Beziehungen“ für das Anliegen dieser Arbeit von besonderer Relevanz. Für Schwarz (:32) ist die fortwährende Multiplikation von Kleingruppen ein allgemeingültiges Gemeindegewachstumsprinzip. Diese Kleingruppen sind ganzheitlich, da sich hier das theoretische Credo mit dem praktischen Leben verbindet und, so Schwarz (:33): „in Kleingruppen realisiert sich viel von dem, was das Wesen von Gemeinde Jesu Christi ausmacht.“ Gemäß den Ergebnissen von Schwarz (:33), besitzt die Multiplikation von ganzheitlichen Kleingruppen „nachweislich den größten Zusammenhang mit Gemeindegewachstum.“ Bezüglich der liebevollen Beziehungen schreibt Schwarz (:36):

Glaubwürdig gelebte Liebe verleiht einer Gemeinde eine sehr viel größere – da gottgewirkte – Ausstrahlungskraft als evangelistische Programme, die ausschließlich auf verbale Mittel setzen. Menschen wollen nicht Vorträge über Liebe hören, sie wollen erleben, wie sich christliche Liebe konkret im Alltag auswirkt.

Diese liebevollen Beziehungen sind, laut Schwarz (:37) Studie, der häufigste Minimumfaktor in Gemeinden mit mehr als 1000 Gottesdienstbesuchern. Es wird deutlich, wie hoch die Relevanz der Kleingruppen und der, in ihnen entstehenden, liebevollen Beziehungen ist.

Der Stellenwert einer Gemeinde hängt nicht in erster Linie von ihrer Quantität, sondern von ihrer Qualität ab. Tendenziell ist es laut Schwarz (:46) sogar so, dass größere Gemeinden im Blick auf alle von Schwarz genannten relevanten Qualitätsfaktoren, durchschnittlich schlechter abschnitten, als kleine Gemeinden. Gemeinden mit gleichzeitig hoher Qualität und Quantität sind für Schwarz (:48) eher die Ausnahmen und können nicht zum Modell für andere Gemeinden gemacht werden. Dem widerspricht Carl F. George.

⁵⁴ Diese acht Merkmale sind im Einzelnen: 1. eine bevollmächtigte Leitung, 2. eine gabenorientierte Mitarbeiterschaft, 3. eine leidenschaftliche Spiritualität, 4. zweckmäßige Strukturen, 5. ein inspirierender Gottesdienst, 6. ganzheitliche Kleingruppen, 7. eine bedürfnisorientierte Evangelisation und 8. liebevolle Beziehungen.

Die Gefahr der sinkenden Qualität in Gemeinden mit hohen Mitgliederzahlen sieht auch George. Für ihn aber ist die Gemeinde der Zukunft eine „Meta-Gemeinde“ (so auch der Titel seines Gemeindemodells), die wächst und trotzdem familiär bleibt. George sieht die Zukunft in großen Gemeinden mit hohem Handlungspotential, bei gleichzeitiger Befriedigung des Bedürfnisses nach persönlichen Beziehungen. Dies begründet George (1994:18) so: „Die Gläubigen von heute erwarten von ihrer Gemeinde ein vielfältiges Angebot, aus dem sie das auswählen können, was ihrer Situation angemessen ist.“ Weiter schreibt George (:17): „Ich denke, Gelegenheiten für den persönlichen Austausch, wie er in kleinen Hausgruppen gegeben ist, sind notwendiger denn je.“ Mit diesen beiden Aussagen, ist das grundlegende Prinzip dessen, was Carl F. George für die Gemeinde der Zukunft wichtig erscheint, offengelegt. Je größer die Gemeinde ist, desto größer ist ihre Fähigkeit ein vielfältiges Angebot für die verschiedenen Menschengruppen anzubieten. Andererseits hängt ihre Fähigkeit, dem Bedürfnis nach Beziehung und Gemeinschaft nachzukommen, entscheidend von einer funktionalen Struktur kleiner Hauskreise ab. „Die auffallendsten Elemente einer Meta- Gemeinde sind die kleine Hausgruppe [...] und die Gruppierung zur Gottesdienstfeier“ (:67). Die Quantität einer Gemeinde muss laut George (:68) ihre Qualität nicht beeinträchtigen, denn: „Jede Gemeinde kann ihre Qualität oder Fürsorge dauerhaft auf sehr hohem Niveau halten, indem sie die persönliche Zuwendung wie auch die Entwicklung ihrer Leiterschaft in die Baueinheit einer Zehn-Personen-Zelle verlegt“ und weiter (:69): „Allein auf der Zellebene können die tiefempfundenen Bedürfnisse von Menschen gestillt werden. Auf jeder höheren Ebene können ihre Bedürfnisse nicht angemessen abgedeckt werden [...]“. Es ist für George (:69) aber auch notwendig, dass diese Zellen im Gottesdienst gemeinsam Gott feiern, denn: „In den Zellen werden viele entscheidende Erfahrungen gemacht; gewisse geistliche Erlebnisse stellen sich aber nicht so leicht im Rahmen von nur zehn Leuten ein.“

Die Gemeinde der Zukunft wird, laut George (:23), in erster Linie eine Großstadtgemeinde mit folgenden Eigenschaften sein: „Sie müssen groß genug sein, um in der Öffentlichkeit Wirkung zu erzielen, und dennoch klein genug, damit wir uns um den einzelnen kümmern können.“ Wie weiter unten anhand des Willow-Creek Modells und Rick Warrens Saddleback Gemeinde deutlich werden wird, haben diese Postulate von Carl F. George durchaus ihre Gültigkeit. Andererseits kann man diese Gemeinden, und dies begründet ja auch ihre Popularität, als positive Ausnahmen ansehen. Diese Ambivalenz bestätigt Markus Spieker (2003:24), der einerseits die positiven Aspekte festhält: „Die riesigen Auditorien erlauben anonymes Abtasten, die zahlreichen Zielgruppen-Programme bieten den Bindungswilligen die gewünschte Nestwärme“, andererseits aber auch die

Problematiken nicht verschweigt und den positiven Aspekten die Vorwürfe der Kritiker gegenüberstellt:

„Quantität vor Qualität, Marketing vor Mission, sola cultura statt sola scriptura – so die gängigen Vorwürfe. [...] Megakirchen boomen, aber die Gesamtzahl der US-Gottesdienstbesucher bleibt konstant. 80% waren vorher nicht kirchenfern, sondern Kirchenmitglied, nur eben woanders.“

Die nordamerikanischen Megakirchen sind für Spieker (2003:25) „Lebensabschnittskirchen“, weil sie sich auf Grund ihres Wachstumsbestrebens mehr auf den Nachwuchs, d.h. die jüngere Generation konzentrieren und die Mitglieder, haben sie erst eine bestimmte Altersstufe erreicht, in andere, kleinere Gemeinden abwandern. „Diese Megakirchen „haben kilometerlange Parkplätze, aber keine Friedhöfe“, formuliert es Spieker (:25) überspitzt. Dies deckt sich weit gehend mit den Ergebnissen von Schwarz, nach denen größere Gemeinden im Hinblick auf ihre Qualität durchschnittlich schlechter abschnitten als kleinere Gemeinden. Das eine große Gemeinde anders in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten kann, steht außer Frage, ob dies jedoch eine Bedingung für den effektiven Gemeindebau der Zukunft darstellt, ist zumindest zu hinterfragen. Was den Gemeindebau der Zukunft wesentlich mitprägen wird, ist das, was die Gemeinde seit ihrer Entstehung wesentlich mitgeprägt hat, nämlich eine funktionierende Gemeinschaft. In diesem Punkt stimmen sowohl Schwarz, als auch George, und, wie zu zeigen sein wird, auch die im Folgenden vorgestellten Gemeindebaumodelle überein.

Dies bestätigen auch Win und Charles Arn, für die Gemeindeaufbau „Liebe in Aktion“ ist. Vor allem im missionarischen Bereich, ist für sie (1994:48) der „oikos-Faktor“ Grundlage für das Gemeindegewachstum. Dieser „oikos-Faktor“ bezeichnet das Netz sozialer Beziehungen, in dem der Christ die Liebe Gottes bezeugen kann. In diesem Sinne schreiben die Autoren (:63): „Sich um andere Menschen zu kümmern, sie in liebender Anteilnahme zu begleiten, das ist ein zentraler Grundsatz des Gemeindeaufbaus – Ausdruck von Gottes bedingungsloser Liebe zu uns.“ Was dies konkret bedeutet, definieren die Autoren so:

Die Umsetzung der Liebe Christi in konkrete, greifbare Handlungsweisen – genau das ist es, was wir mit „Anteilnahme“ meinen. Anteilnahme bedeutet, Zeit mit einem Menschen zu verbringen, eine tiefere Beziehung zu ihm aufzubauen. Anteilnahme bedeutet konkrete Hilfe in schweren Zeiten, etwas für den anderen tun, was man gerne für sich selbst tun würde.

Gemeindeaufbau ist ein kontinuierlicher Prozess, der (:73) auf den natürlichen menschlichen Beziehungen aufbaut und die Freude der Menschen an der Gemeinschaft mit anderen Menschen ernst nimmt. Dieser Prozess baut also, so die Autoren (:73), auf dem Bedürfnis auf,

zu lieben und geliebt zu werden, denn die Menschen: „brauchen Liebe und gegenseitige Anteilnahme.“ Deshalb ist es für Win und Charles Arn wesentlich: „Im Vollzug des Gemeindeaufbauprozesses lernen es Christen, wie sie ihre Beziehungen zu anderen vertiefen können, um Gottes Liebe durch ihre eigenen Zuwendung zum Ausdruck zu bringen.“ Somit können die Autoren (:93) dann auch die Empfehlung aussprechen: „Lassen Sie Ihre Freundschaft zu anderen Menschen ganz ehrlich von bedingungsloser Zuwendung bestimmt sein!“

Am Ende dieses kurzen Überblicks sollen einige Beobachtungen von Dan Kimball stehen. Kimball vertritt das Konzept einer werdenden Kirche (emerging church) in einer werdenden Gesellschaft. Kirche in der Postmoderne muss radikal umdenken: „Die *Emerging Church* darf nicht nur die alten äußeren Formen durch neue ersetzen. Es geht um den innersten Kern, ein neues Denken und eine neue innere Haltung“ (Kimball 2005:15). Dieses neue Denken ist paradoxerweise ein altes Denken, denn Kimball (:25) fordert eine Rückbesinnung auf eine Spiritualität und alte Formen und Riten des christlichen Glaubens, welche er Retro-Spiritualität nennt. Diesbezüglich schreibt Kimball (:26): „Viele Dinge, die wir früher aus den Kirchen und Gemeinden entfernt haben, weil sie ein Problem für Kirchendistanzierte dargestellt hätten, sind heute genau das, was eine neue Generation erst recht anzieht.“ Kimball (:58) erläutert dies so:

Die Menschen sehnen sich eher nach dem Mystischen und Spirituellen als nach dem Glauben der Moderne, der auf Fakten und Beweisen beruhte. Ihre Denkweise ist eher fließend als systematisch, eher global als lokal, eher gemeinschaftlich als individualistisch. Und im Boden der Postmoderne wird viel Wert auf die persönliche Wahlfreiheit gelegt als einem Gegensatz zu festgelegten Wahrheiten.

Die Megagemeinden der achtziger und neunziger Jahre können, so Kimball (:38), den postmodernen Menschen, und hier speziell den Jugendlichen, nicht mehr gerecht werden. Kimball (:52) fasst es so zusammen: „Die Postmoderne und der spirituelle Relativismus, der damit einhergeht, ziehen unsere Strategien und Methoden und dem größten Teil unserer derzeitigen modernen Arbeit in den Gemeinden den Boden unter den Füßen weg.“ In der pluralistisch postmodernen Gesellschaft wird das Christentum eher als negativ, da absolutistisch, empfunden (:57). „Alle Wege führen zu Gott“, ist der Wahlspruch der postchristlichen Welt (:71). Die, für Außenstehende unübersehbare christliche Subkultur, kann eher dazu führen, dass Menschen abgeschreckt statt angezogen werden (:81). Deshalb ist Kimballs Konzept stark missionarisch geprägt. Dies beinhaltet jedoch nicht neue evangelistische Aktivitäten, sondern eine radikale Rückbesinnung auf den biblischen Auftrag der Kirche: „Die *Emerging Church* steht vor der grundlegenden und entscheidenden

Herausforderung, den Menschen beizubringen, dass sie die Kirche sind und nicht nur zur Kirche gehen oder ihr angehören“ (:91). Die Glieder der Kirche sollen sich selbst als die Kirche mit einer Mission verstehen (:92). Kimball (:99) sieht diese Entwicklung als Teilprozess eines Gesamtschemas und schreibt:

Man kann bei dieser Entwicklung ein Schema aus vergangenen Generationen erkennen, das sich jetzt wiederholt. Als die Kirche den Kontakt zur Gesellschaft verlor und die jungen Leute nicht mehr erreichte, wurden die Gottesdienste für Kirchendistanzierte geboren. Dieses Mal ist es die sucherorientierte Arbeit, die den Kontakt zum Herz der neuen Generation zusehends verliert.

Kimball gibt kein starres Konzept was die äußere Form betrifft vor. Er macht Vorschläge, wie Gottesdienste durch sakrale Räume, Spiritualität und Kunst, aber auch sich auf christliche Grundthemen zurückbesinnende, erzählende Predigten der neuen Situation gerecht werden können. Hier geht es aber eher um eine grundsätzliche Haltung bzw. Einstellung. Alles dies dient dem Konzept der Rückbesinnung, welches m.E. der wesentlichste Beitrag Kimballs ist. Denn zweifelsohne ist die Feststellung korrekt, dass die postmoderne Generation postsucherorientiert (:26) ist. Die Menschen sind nicht mehr kirchedistanziert, da sie überhaupt keine Erfahrungen mit Kirche machen und gemacht haben. Distanzieren aber kann man sich nur von etwas, das man kennt und definieren kann. Hierzu abschließend noch einmal Kimball (:26): „Aber die neue Generation wächst auf, ohne irgendeine Erfahrung mit der Kirche zu machen, weder gute noch schlechte.“ Ebenso gültig ist aber auch Kimballs (:86) folgende Feststellung: „Wir alle wollen akzeptiert werden. Wir alle wollen wissen, dass wir geliebt werden. Wir alle sehnen uns nach einem Ziel. Und wir alle sind auf der Suche nach geistlicher Erfüllung und einem Sinn im Leben.“ Damit ist aber auch Kimballs evangelistischer Ansatz im Wesentlichen vom Gemeinschaftsgedanken geprägt, da nur in ihr die grundlegenden Sehnsüchte der Menschen gestillt werden können.

Es bleibt festzuhalten, dass der Gemeindeaufbau, jenseits von speziellen Ausprägungen und auch situativen Notwendigkeiten, von einer Gemeinschaft geprägt wird, die den Raum für liebevolle, den anderen annehmende Beziehungen bietet. Dass dies hauptsächlich im Rahmen einer Kleingruppe geschieht, liegt im Wesen dieser engen und intensiven Beziehungen begründet. Ob diese Kleingruppe nun Teil einer großen Meta-Gemeinde ist oder zu einer kleinen Gemeinde von 50 Personen gehört, ob sie Teil einer Emerging Church oder sich einer sonstigen Richtung verpflichtet weis, ist nicht wesentlich für die Qualität dieser Kleingruppe. Offensichtlich, und auch das wurde deutlich, ist es für die Qualität der Gesamtgemeinde jedoch essentiell, ob sie den Menschen intensive Beziehungen im Rahmen einer Kleingruppe anbieten kann. Der Gemeindebau der Zukunft ist

beziehungsorientiert. Ein Konzept, das dem Gemeinschaftsbedürfnis der Menschen nicht entgegenkommt, wird voraussichtlich scheitern. Hierbei ist die Größe der Gemeinde nicht der entscheidende Faktor. Somit sind Gemeinschaft und Beziehungen, welche als Synonyme gelten können, wenn nicht der, so doch zumindest ein grundlegender Schlüssel für den Gemeindebau, sowohl der Gegenwart, als auch der Zukunft. Ob sich diese These anhand konkreter Beispiele beweisen lässt, werden die, im Folgenden vorgestellten Gemeindebaumodelle aufzeigen.

3.2 Exkurs: Gemeinschaft und Gemeindebau - verschiedene Ansätze

Es werden nun vier Gemeindebaukonzepte vorgestellt und auf ihre Grundlagen, sowie ihre Relevanz in bezug auf den Gemeinschaftsgedanken hin untersucht. Es wird hier nicht eine erschöpfende Darstellung des jeweiligen Modells angestrebt, sondern eine Hervorhebung der, für diese Arbeit wesentlichen, Bezüge zum Gedanken der Entstehung von Gemeinschaft. An dieser Prämisse hat sich auch die Auswahl der jeweiligen Modelle orientiert. Mit den vier Modellen stehen stellvertretend Volkskirche und Freikirche nebeneinander, sowie bewährte Konzepte neben, zumindest in Reinkultur, noch nicht praktizierten Modellen. Es wird sich zeigen, dass trotz dieses weitgefassten Spektrums, ähnliche Grundprinzipien der Gemeinschaftsbildung und -förderung aufgezeigt werden können. Die Relevanz und Aussagekraft dieser zu lokalisierenden Grundprinzipien aber, wird durch die Ausdehnung auf die verschiedenen Kontexte vertieft. Wo Gemeinsamkeiten aufgezeigt werden können, wird ihnen somit besondere Aufmerksamkeit zu widmen sein.

3.2.1 Der volksskirchliche Kontext

Der Gemeindeaufbau innerhalb der Volkskirchen sieht sich dem grundlegenden Problem gegenüber, innerhalb weitgehend vorgegebener Strukturen arbeiten zu müssen. Innerhalb dieser Strukturen aber, und dies wird in den beiden folgenden Beispielen deutlich werden, liegt trotz der vorhandenen Schwierigkeiten genug Potential, um einen sinnvollen und gedeihlichen Gemeindeaufbau möglich zu machen. Die beiden vorgestellten Konzepte betonen, jedes auf seine besondere Art und Weise, die Notwendigkeit der Förderung von Gemeinschaft, die sich primär in Kleingruppen entfaltet. Für Michael Herbst ist es die „Gemeinde von Brüdern“, die er an dieser Stelle realisieren möchte, für Thomas Popp ist es die Gemeinschaft der (Gottes)freunde. Für beide Autoren ist hier der Ort, in die Volkskirche

hinein zu wirken und positive Veränderungen in Gang zu setzen. Andererseits sind diese Kleingruppen dann auch der Raum, in dem kirchenferne Menschen Kontakt mit der Kirche bekommen können und haben somit auch ein missionarisches Moment. In beiden Modellen besitzen diese Kleingruppen also sowohl eine ekklesiologische, als auch eine missiologische Relevanz.

3.2.1.1 Michael Herbst: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche

Michael Herbst stellt in seiner umfangreichen Dissertation ein Gemeindeaufbaukonzept innerhalb der Volkskirche vor, das den missionarischen Aspekt betont. Innerhalb seines Konzepts, besitzt der Gemeinschaftsgedanke einen großen Stellenwert. „Gemeinschaft als Anteilhabe an Wort und Sakrament, aber auch als Anteilhabe aneinander (Apg 2, 24; 1 Kor 11f.) gehört zu den Säulen des neutestamentlichen Gemeindebegriffs“ (Herbst 1996:53). Herbst (:65) strebt eine „Gemeinde von Brüdern“ an, „deren Leben und Zusammenleben einerseits durch Wort und Sakrament, andererseits durch gegenseitiges Dienen in der Fülle der Gaben geprägt wird, und deren Existenz in der Welt durch umfassendes Zeugnis und Einladung zum Glauben an alles Volk zum Ziel kommen soll.“ Diese Gemeinschaft von Brüdern ist für Herbst (:86) die Gemeinschaft der Hausgenossen Gottes. Diese Hausgenossenschaft bildet die engste vorstellbare Lebens- und Schicksalsgemeinschaft (:87). „Die familia Dei ist durch einen Glauben geeint und als Haus Gottes verstanden. Eine engere Zusammengehörigkeit ist nicht vorstellbar“ (:87). An dieser Stelle kommt für den Autor (:87) dann auch der missionarische Aspekt zum Tragen: „Am Leben der Gemeinde soll die Welt ablesen können, wie sich Gott Leben und Zusammenleben vorstellt und was er selbst durchsetzen will.“ Eben dieses Kerygma kann Menschen ermutigen, sich auf diese Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten einzulassen. Hierbei sieht Herbst (:116) keineswegs nur kirchenferne Menschen angesprochen, vielmehr ist für ihn die gegenwärtige Situation innerhalb der Volkskirche ein Anlass zur Besorgnis. „Ernstzunehmen ist aber die Tatsache, dass der Mitgliederschwund der Volkskirche eine erhebliche Schwierigkeit darstellt“ (:116). Der Autor (:118) konkretisiert folgendermaßen: „Anlaß zur Sorge muß es aber für eine Kirche, die fortwährend Kinder tauft, sein, wenn diese Taufe niemals zu einer positiven persönlichen Hinkehr zu dem Herrn führt, der ihnen in der Taufe sein Heil zuspricht.“ Deshalb kann für Herbst (:149) „von einer stabilen Kirche, von aufgebauten Gemeinden keine Rede sein. Besonders wichtig ist das Problem der positiv-distanzierten Kirchlichkeit.“ Für den Autor (:151) ist deshalb von aufzubauenden Gemeinden auszugehen.

Realisieren möchte Michael Herbst (:307) sein missionarisches Gemeindeaufbaukonzept anhand von drei kybernetischen Grundentscheidungen⁵⁵, die er als „Basisformeln“ ansieht. Diese „Grundentscheidungen“ (:308) zielen auf drei Personengruppen, nämlich die Pfarrer, die Mitglieder der Kerngemeinde und die Fernstehenden. „Missionarischer Gemeindeaufbau – entfaltet durch die Grundentscheidungen – möchte jeder dieser Menschengruppen an ihrem Ort und in ihrer Situation zu einer Christusbegegnung und einer personalen Entscheidung verhelfen“ (:308). Diese Grundentscheidungen sind im Einzelnen (:310): **a.** die geistliche Erneuerung und die kybernetische Ausbildung des Pfarrerstandes, **b.** die aktiven Gemeindemitglieder entweder im Glauben zu vergewissern oder sie zum Glauben zu führen und **c.** die fernstehenden Gemeindeglieder zur Umkehr einzuladen und in das Leben der Gemeinde zu integrieren. Herbst (:350) betont den Wert der geistlichen Zelle um dieses Ziel zu erreichen. „Die kleine geistliche Zelle erscheint in Ergänzung zum evangelistischen Gottesdienst als entscheidender Baustein des missionarischen Gemeindeaufbaus“ (:351). Diese geistlichen Zellen sollten sich in relativ kurzen (zweiwöchentlichen) Abständen treffen (:352), um: „intentional zum Lern- und Lebensraum des Glaubens“ (:353) zu werden. Es geht Herbst (:354) hier um eine praxis pietatis, die, in Bezug zu Apg 2, 42, die Grundelemente Hören auf das biblische Wort, Gebet, Gemeinschaft und das Herrenmahl aufweist. „Jede geistliche Zelle muß nun diese Grundelemente in eine wiederholbare, schlichte Form umsetzen“ (:354). Gelingt dies, wird die geistliche Zelle, so Herbst (:355), innerlich und äußerlich wachsen. Aus diesen Zellen kommen dann auch einerseits die Mitarbeiter der Gemeinde und sie werden andererseits zum missionarischen Zeugnis, denn:

⁵⁵ Sieben Jahre nach erscheinen seiner Dissertation, differenziert Michael Herbst diese drei Grundentscheidungen. Im Sommersemester 2003 an der Universität Greifswald, führt Herbst sieben Grundentscheidungen an: „Im missionarischen Gemeindeaufbau geht es uns darum, ...

1. ... das schöne, einfache Evangelium von Jesus Christus zu feiern.
2. ... die geistliche Erneuerung und kybernetische Ausbildung der Führungspersonen in der Gemeinde zu fördern.
3. ... die Christen in Kleingruppen zu sammeln und zu einem persönlichen geistlichen Leben („Jüngerschaft“) und zum Dienst in Gemeinde und Gesellschaft zuzurüsten.
4. ... die Sammlung, Zurüstung, „Pflege“ und Sendung der Mitarbeiterschaft (Eph 4,11+12) in Gang zu bringen.
5. ... einen der Liebe gemäßen, diakonischen Lebensstil (in) der Gemeinde zu pflegen.
6. ... Menschen, die dem Evangelium fern stehen, zur Umkehr zu Jesus Christus rufen und in das Leben der Gemeinde zu integrieren („Evangelisation“).
7. ... der Weltmission und der weltweiten Geschwisterschaft der Christen zu dienen, in Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi“

(Michel Herbst 2003 Arbeitsblatt 14. http://www.uni-greifswald.de/~theol/~pt/arbeitsblaetter_vorlesungen.htm#Kyb).

Aus der Arbeit der Mitarbeiterzellen und Mitarbeiterkreise im missionarischen Gemeindeaufbau erwächst aber das evangelistische Bezeugen des Evangeliums wie von selbst. Es ist eine Lebensäußerung der „Gemeinde von Brüdern“. Dies gilt umso mehr, wenn in den Mitarbeiterzellen ehemals selbst Fernstehende zu Mitarbeitern geworden sind.

Das kybernetische Programm von Michael Herbst stützt sich im Kern auf diese kleine geistliche Zelle. Ihre Aufgabe gestaltet sich in vier Stufen: „Die kleine geistliche Zelle als Planungsgruppe des missionarischen Gemeindeaufbaus lebt dabei immer wieder in dem Viererschritt von Analyse, Entscheidung, Experiment und Kontrolle“ (:393). Hierbei wird das kybernetische Programm von fünf Grundfragen bestimmt: „Was muß weitergeführt werden? Was kann in reduzierter Form weitergeführt werden? Was muß eingestellt werden? Womit wollen wir neu beginnen? Mit welchen Mitarbeitern sollen welche Teilziele in welchem Zeitraum erreicht werden?“ (:393). Michael Herbst (:393) benennt vier „kybernetische Bausteine“, die ihm geeignet erscheinen, den missionarischen Gemeindeaufbau in der Volkskirche voranzubringen. Dies sind im Einzelnen: **a.** der Bethel-Bibelstudienkurs, ein etwa zweijähriger Bibelgrundkurs, der in der Gemeinde in wöchentlichen Treffen absolviert wird, **b.** der „Cursillo“, ein aus dem Katholizismus stammender Grundkurs des christlichen Glaubens, der drei Tage umfasst und an einem externen Ort stattfindet, **c.** den Konfirmandenunterricht, den Herbst (:401) „mehr im Sinne der kirchlichen Jugendarbeit als im Sinne schulischer Unterweisung“ versteht und **d.** die Hauskreisarbeit. Zu den Hauskreisen schreibt Herbst (:406): „Hauskreise sind bedeutende Bausteine des missionarischen Gemeindeaufbaus, weil sie den Radius der Gemeinde in das Alltagsleben der Menschen hinaus vergrößern.“ In der Form des Hauskreises sieht Herbst (:406) den möglichen Idealfall der kleinen geistlichen Zelle. Herbst (:407) unterscheidet dabei zwei Arten von Hauskreisen, zum einen den vertiefenden, zum anderen den missionarischen Hauskreis. Ersterer dient dem Glaubens- und Gemeinschaftswachstum, für den Letzteren gilt es: „Beziehungen aufzubauen und Vertrauen zu wecken, ohne den eigenen Glauben zu Verbergen“ (:407). Michael Herbst (:408) ist überzeugt: „Hauskreise werden, wenn sie gesund sind, wachsen. Die Kontakte zu anderen Menschen weiten sich mit jedem neuen Hauskreisgast aus.“

Das Konzept von Michael Herbst zentriert sich um die Vorstellung einer „Gemeinde von Brüdern“, deren Realisierung wesentlich in kleinen geistlichen Zellen stattfindet, die im Idealfall als Hauskreise gestaltet sind. Hier kann Gemeinschaft ausgelebt werden, Menschen können im Glauben wachsen und zu Mitarbeitern der Gemeinde werden und Kirchenferne können erste Schritte in Richtung Gemeinde wagen. Michael Herbst (2006:79) konkretisiert an anderer Stelle seine Vision von Gemeinde, „in der Aufrichtigkeit

und Verlässlichkeit, Fürsorge und Freiheit das Klima bestimmen [...]“. Hierbei sieht er die Notwendigkeit, sich nicht nur auf einen bestimmten Gemeindetypus zu beschränken, sondern dem Kontext, und damit den Menschen, angepasste Gemeindestrukturen zu etablieren (:82). Diese Gemeinden werden, so Herbst (:82) immer weniger von hauptamtlichen Mitarbeitern geprägt werden. In diesem Sinne prognostiziert Herbst (:82):

Die Zahl der Hauptamtlichen wird sinken. Das aber heißt: Wir müssen heute alle Kraft dahin lenken, dass wir in den Gemeinden weg kommen von der Fixierung auf den einen Pastor. Wir müssen in Menschen investieren, damit sie sprach- und auskunftsfähig werden. Vom Berufschristen zu den vielen Christen im Beruf! Damit im Alltag das werbende Zeugnis des Glaubens laut wird!

Gelebte Gemeinschaft ist für das Konzept von Michael Herbst ein wesentlicher Bestandteil, sowohl in ekklesiologischer, als auch in missiologischer Hinsicht. Trifft die Prognose von Herbst zu, so wird die Bildung dieser Gemeinschaft immer mehr zur Aufgabe der „einfachen“ Gemeindeglieder werden, die damit in die Pflicht genommen werden die Initiative zu ergreifen, da diese Aufgaben nicht mehr an Hauptamtliche delegiert werden können.

3.2.1.2 Thomas Popp: Ein Gemeinde-Modell nach dem Johannesevangelium

Der evangelisch-lutherische Pfarrer Thomas Popp legt ein Gemeinde-Modell nach dem Johannesevangelium vor, welches den programmatischen Titel „Hier finde ich Freunde“ trägt. Mit diesem Titel ist der Kern dieses Modells offengelegt: es geht um freundschaftliche Beziehungen, die hauptsächlich innerhalb von Hauskreisen geknüpft werden. In seinem Konzept bezieht sich Popp konsequent auf das Johannesevangelium, welches er als Evangelium der Begegnungen darstellt. In diesem Sinne widmet er einen großen Teil seiner Studie den Begegnungsgeschichten im Johannesevangelium (Seiten 89 – 230), welche er (Popp 2004:89) als „geronnene, Buch gewordene Kommunikation“ bezeichnet. Popp stellt die zentrale Bedeutung des Hauses als Ort für diese Kommunikation und Begegnung heraus. Mit dem Bildfeld „Haus“ zeigt Johannes die „existentielle Frage des Menschen nach einer beständigen Behausung an, seine Lebens- und Sinnsuche“ (:79). Diese Sinnsuche findet ihr Ziel in Jesus Christus, der in der Hausgemeinde erlebt werden kann. Dies beschreibt Thomas Popp (:79) so:

Inmitten einer fremden, oft unheimlichen Welt findet er eine *Heimat*, indem er im *Geheimnis* Gottes, in Jesus Christus *heimisch* wird, *daheim* ist. Raum dafür bietet die Hausgemeinde. Die johanneischen Christen versammelten sich in Häusern, um ihren Glauben gemeinsam zu leben. Die Geschichte der johanneischen Gemeinde ist daher als eine Geschichte von Hausgemeinden zu schreiben.

Diese Hausgemeinden waren Orte der Begegnung, Orte, wo man Freunde findet und somit, so folgert Popp (:7), sind Hauskreise eine wichtige Linie in der Gemeindeentwicklung. „Als eine wichtige Form, den Glauben zu leben, können sie im Zusammenspiel mit anderen Formen Orte gelebter Freundschaft sein“ (:10). Neben dem Haus als Ort gelebter Gemeinschaft, ist das Thema Freundschaft für Thomas Popp die zweite tragende Säule seines Modells.

Freundschaft gehört wie Liebe, Krankheit und Tod zu den menschlichen Grundthemen (:8). Der Mensch braucht das offene, vertrauliche und mitteilende Miteinander mit anderen (:8) und von daher, so Popp an derselben Stelle: „ist es eine existentielle Frage: Wie gewinne ich Freunde?“ Popp (:9) sieht die Gegenwart als eine Zeit an, in der das Interesse an Freundschaft bei den Menschen auf ihrer Suche nach neuen Formen des Zusammenlebens wächst. Indem der Autor die johanneische Gemeinde als „Gemeinschaft der Jesusfreunde“ darstellt (:58ff), kommt sie diesem wachsenden Interesse entgegen. „Die Gemeinde als von Jesus gestiftete Freundesgemeinschaft ist der Raum, in dem die einzelnen Menschen zu seinen Freunden werden und seine Freunde bleiben“ (:62). Popp (:26) sieht Freundschaft als eine Lebenskunst an, die er mit dem Verb „freunden“ umschreibt. Dies füllt er mit Attributen wie Verbindlichkeit und Beständigkeit, Geben und Nehmen, Freiheit, Freigebigkeit, Nähe und Distanz aber auch mit Tätigkeiten wie miteinander reden, lachen, essen und trinken oder Feste feiern. Dies geschieht für ihn in der Praxis eines gemeinsamen, geteilten Lebens (:19), denn, so Popp an derselben Stelle: „Ohne Zeit zum Zusammensein bleibt daher auch gute Freundschaft über kurz oder lang auf der Strecke.“

Dieses Modell gründet sich, nach eigener Aussage (:11) auf die drei Eckpunkte Freundschaft – Johannesevangelium – Hauskreise als Gemeindemodell. Thomas Popp (:245) sieht dabei die postmoderne Individualisierung der Menschen: „Sie bewegen sich als Pendler in unterschiedlichen Lebenswelten mit vielschichtigen sozialen Beziehungen zu anderen Menschen.“ Hervorgerufen durch permanente Mobilität und Flexibilität und den dadurch erzeugten Stress, wächst die Sehnsucht des Menschen „nach Ruhe und Stabilität, nach einem Zuhause, nach verlässlichen Beziehungen in der Anonymität unserer Zeit, nach Freundinnen und Freunden“ (:245). Dem setzt Popp (:67) die drei Eckpunkte seines Modells entgegen:

Christsein im johanneischen Sinne ist erfülltes Leben in einem göttlichen Wohnraum, in der Gemeinde als Freundeskreis, in dem trotz aller Probleme und Krisen die Liebe den Ton angibt. [...] Als Erfahrungsraum für dieses Zuhause-Sein bietet sich der geschützte Raum des Privathauses an.

Die moderne Entsprechung ist für Popp der Hauskreis, den er (:236) als „Lernort des Glaubens“ sieht. Weiter schreibt Popp (:237): „Insofern lässt sich das Konzept der Hauskreise

als modifizierte Form und Teilanwendung des Hausgemeinde-Modells im volksskirchlichen Rahmen verstehen.“ In diesen Kleingruppen sieht Thomas Popp (:255) die Chance für die Gemeinde, tiefgehende zwischenmenschliche Beziehungen als Konkretion der Gottesbeziehung anzubieten. Deshalb plädiert er (:242) für ein „mehrliniges Gemeindekonzept mit Hauskreisen als einer wichtigen Form, um mit dem Glauben in Berührung zu kommen und am Ball zu bleiben.“ Popp (:243) konkretisiert dieses Konzept folgendermaßen:

Angesagt ist ein mehrliniges Gemeindekonzept mit einer gezielten Kombination von regelmäßigen Angeboten und besonderen Aktionen zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten, Begegnungen am Morgen wie bei Maria Magdalena und am Abend wie bei Nikodemus, im Haus wie Martha, Maria und Lazarus oder unter freiem Himmel, im Garten oder am Brunnen.

Ziel dieses Konzeptes ist es (:245), eine Lerngemeinschaft der Verschiedenen zu etablieren, „in einer Volkskirche, die auf vielfältigen Wegen Lebensräume eröffnet, in denen Jesus Menschen heute begegnet. Ein Haus mit vielen Wohnungen [...]“.

Thomas Popp sieht dabei das Problem, das für manchen Kirchenfernen der Sprung aus der Distanz in die Gemeinschaft eines Hauskreises zu groß ist (:244). Für diese Menschen sieht er in den Gottesdiensten oder den Kasualien die Möglichkeit, einen ersten Kontakt zu knüpfen (:244). Weiter sieht Thomas Popp auch, dass nicht jede Ortsgemeinde alles leisten kann und plädiert für ein Zusammenspiel der Gemeinden in der Region. „Die Zukunft liegt in regionalen Gemeindeverbänden, die gemeinsam planen und handeln“ (:246). Die Intention dieser Zusammenarbeit definiert Thomas Popp (:62) anhand des Grundanliegens seines Modells: „Der Gemeinde stellt sich daher die Aufgabe, ihrem Wesen nach erfülltes, freundschaftliches Miteinander zu verkörpern.“

Es lässt sich festhalten, dass für Thomas Popp die Kleingruppe ein wesentlicher Ort ist, an dem freundschaftliche Beziehungen gepflegt werden sollen, der Glaube vertieft werden kann und innerhalb des (volksskirchlichen) Gemeindelebens ein besonderer Ort der Begegnung entsteht. Es geht dem Autor um die Freundschaft zu Jesus, die (auch) über die Freundschaft zu dem Nächsten entsteht.

3.2.2 Der freikirchliche Kontext

Wie es schon im volksskirchlichen Kontext der Fall war, so arbeiten auch freikirchliche Gemeindebaumodelle im Allgemeinen innerhalb bestimmter vorgegebener Strukturen. In diesem Sinne sind Freikirchen eben auch Kirchen im organisatorischen Sinne, wenn auch der

Grad der Strukturierung den der Volkskirchen normalerweise nicht erreicht. Die beiden folgenden Beispiele aus dem U.S. – amerikanischen Raum, die mittlerweile vielfach adaptiert wurden, erwachsen allerdings jeweils aus einer Gemeindegründungsarbeit, in der keine vorgegebenen Strukturen zu berücksichtigen waren. Demzufolge unterscheiden sie sich von den bereits vorgestellten Konzepten, die sich ja im Rahmen vorgegebener Strukturen bewegten. Nichtsdestoweniger werden in beiden folgenden Modellen, analog zu den Modellen von Michael Herbst und Thomas Popp, ebenso der hohe Stellenwert der Gemeinschaftsbildung in kleinen Gruppen hervorgehoben. Hier wie dort besitzen diese Kleingruppen eine hohe missionarische Relevanz. Der wesentlichste Unterschied findet sich in der Tatsache, dass hier diese Kleingruppen nicht in eine bestehende Kirche hineinwirken müssen, um positive Veränderungen in Gang zu setzen, da die hier vorgestellten Gemeinden im wesentlichen aus eben diesen Kleingruppen gewachsen sind, und, im Endeffekt, aus ihnen bestehen.

3.2.2.1 Das Willow – Creek Konzept

Zum sehr bekannt gewordenen Gemeindebau – Modell der Willow Creek Community Church in Chicago, ist im Laufe der Zeit eine große Menge an Literatur erschienen. An dieser Stelle sollen exemplarisch zwei Publikationen zu Wort kommen, die m.E. das Anliegen des Willow – Creek Modells in einer, für diese Arbeit sinnvollen Art und Weise verdeutlichen. Zunächst soll Gilbert Bilezikian zu Wort kommen. Gilbert Bilezikian ist Theologe und Gründungsältester der Willow Creek Gemeinde und hat somit die theologische Ausrichtung der Gemeinde maßgeblich mitgeprägt. Er sieht Gemeinschaft als den Kern des biblischen Menschenbildes:

Was den Kern unseres Seins aufwühlt, ist das Bedürfnis, zu kennen und erkannt zu werden, zu verstehen und verstanden zu werden, bedingungslos und für alle Zeit ohne die Furcht vor Verlust, Verrat oder Zurückweisung (Bilezikian 1999:15).

Dabei sieht Bilezikian (:16) die menschliche Gemeinschaft als Abbild der ewigen Realität, die im Wesen Gottes immanent ist. Konsequenter Weise ist für Bilezikian die Kirche ein Ort realisierter Gemeinschaft, was er so (:45) formuliert:

Immer mehr Christen werden sich der Tatsache bewusst, dass die christliche Kirche überwiegend ihren Auftrag nicht gut erfüllt, weil sie das Gefühl für ihre eigene Identität als Gemeinschaft verloren hat. [...] Die Kirche, die eigentlich eine

Gemeinschaft der Einheit sein soll, in der die Christen vereint sind, muss nach 2000 Jahren ihre grundlegende Identität als Gemeinschaft wieder entdecken.

Bilezikian (:44) erkennt in der heutigen Gesellschaft einen Angriff auf die Gemeinschaft, insbesondere auf die Familie. Kirchliche Gemeinschaft sollte dem entgegenwirken, jedoch gelingt es ihr nicht, Gemeinschaft vorbildhaft vorzuleben (:47). Deshalb ist Gemeinschaft „eine Priorität und ein Auftrag an die Gemeinde“ (:49). Dieser Auftrag kann, so Bilezikian (:51) nur im besonderen Kontext der Kleingruppe gelingen. Gemeinde ist Familie, deren Gemeinschaft ab einer Größe von 50 Personen nur noch mit einer Kleingruppenstruktur funktionieren kann (:51). In diesem Sinne fordert Bilezikian (:53):

Für moderne Christen ist es keine Option oder gar ein Luxus, sich in Kleingruppen zu treffen. Es ist ein biblisches Konzept, dem sie folgen sollten, wenn sie echtes Gemeinschaftsleben erleben wollen und wenn ihre Gemeinden zu authentischen Gemeinschaften werden sollen, die nach biblischen Vorgaben funktionieren.

Hierbei sieht Bilezikian (:161) die Kleingruppe als Ort geistlichen Wachstums, welches wiederum das Leben der Gemeinschaft bereichern soll. Zum Schluss äußert Bilezikian eine Hoffnung:

Unserer angeborene Sehnsucht nach Gemeinschaft ist so stark, das nur ein kleiner Funke von Interesse entzündet werden muss, und ein kurzer Blick auf Gottes Traum von Gemeinschaft genügt, um eine brennende Leidenschaft für Gemeinschaft zu entfachen, die sich wie ein Lauffeuer verbreitet.

Diese Hoffnung scheint sich in der Willow Creek Gemeinde erfüllt zu haben. Wie dies zustande gekommen ist und noch zustande kommt, beschreiben Bill Donahue und Russ Robinson.

Das Wesen von Kleingruppen ist für Donahue und Robinson (2003:71) von vier Faktoren geprägt: **a.** sie sind auf authentische Beziehungen aufgebaut, **b.** sie bilden den Schnittpunkt von Wahrheit und Leben, **c.** sie sind der Rahmen für gesunde Auseinandersetzungen und **d.** sie sorgen für ein ausgewogenes Hirtenamt, d.h. jeder sorgt für andere und für jeden wird gesorgt. Die Autoren (:73) sehen die häufige Realität von Kleingruppen als Ansammlung von Menschen, deren Körper einander zugewandt, deren Seelen aber voneinander abgewandt sind. Sie stellen fest (:73): „Und Christen wollen Veränderung ohne Herausforderung, Stärke ohne Leiden, Gemeinschaft ohne Verpflichtung.“ Dem stellen sie (:75) ihre Vorstellung von authentischen Beziehungen gegenüber, wobei sie fünf grundlegende Notwendigkeiten benennen: Offenheit, sich umeinander kümmern, Demut, die Wahrheit sagen und Bestätigung. Hierbei sehen die Autoren (:76) die Bereitschaft des

Einzelnen, sich in die Gemeinschaft einzubringen als wesentlich an: „Keine Gruppe, keine Freundschaft, keine Ehe wird diese innige Nähe erreichen, wenn nicht alle Beteiligten versuchen, einander wirklich zu verstehen und verstanden zu werden.“ Voraussetzung hierfür ist die Liebe zum Nächsten:

Der Kenntnis- und Liebesquotient in unseren Gruppen sind Beweise für unsere authentischen Beziehungen. Wenn man sich nur zusammensetzt, ohne zu kennen und gekannt zu werden, dann fördert man oberflächliche Geselligkeit; Menschen nur zu kennen, ohne sie zu lieben, schafft bloße kollegiale Vertraulichkeit.

Gelingt die Gemeinschaft in den Kleingruppen, so hat dies, so die Autoren (:87), Auswirkungen auf die gesamte Gemeinde: „Wenn wir einander in unseren Kleingruppen kennen, Lieben, dienen und ermahnen, dann bemerken wir, wie die Wärme der christlichen Gemeinschaft sich in der ganzen Gemeinde ausbreitet.“ Es entsteht ein Beziehungsrahmen, in den die Leben verändernde Wahrheit des Wortes Gottes ausgegossen werden kann“ (:94).

Die Autoren (:94) unterteilen Kleingruppen in „Wahrheitsgruppen“ und „Lebensgruppen“, wobei die ersteren sich hauptsächlich zum Bibelstudium gründen, die letzteren das Alltagsleben in den Mittelpunkt stellen. Beide Gruppenformen haben ihre Berechtigung (:97), jedoch sehen die Autoren (:97) ein Ideal in der Verschmelzung beider Formen, die sie „Veränderungsgruppen“ nennen und die eine Schnittstelle von Leben und Wahrheit bilden. In diesen Gruppen soll es zu „Schlüsselerlebnissen“ (:103) kommen, die Menschen nachhaltig verändern und durch die Menschen geistlich wachsen. Die Autoren fassen zusammen:

Es beginnt mit Gottes Idee von Gemeinschaft und führt über das Verständnis dessen, was eine Gruppe zu einer Gemeinschaft macht. Der Kernpunkt ist eine eindeutige Verpflichtung, authentische Beziehungen aufzubauen und dann die Gruppen zu Schnittstellen von Wahrheit und Leben zu machen.

Die Menschen sollen Gottes Geist und Gottes Wort erfahren (:113), was für die Autoren (:113) konkretisiert so aussieht: „Statt Fragen zu stellen, um Antworten zu erhalten, müssen wir anfangen, Fragen in Gespräche zu verwandeln – in Gespräche, die die Gemeinschaft mit Wahrheit und Leben konfrontieren.“ Hier ist dann auch der Ort, Konflikte in guter Art und Weise auszutragen:

Wenn wir Beziehungen pflegen, die Gott gefallen, und gleichzeitig im Rahmen zeitloser Wahrheit bleiben wollen, dann wird das unweigerlich gesunde Auseinandersetzungen hervorbringen. Liebe verlangt, dass wir Fehlverhalten aufdecken und zur Sprache bringen, um die belasteten oder auseinanderbrechenden Beziehungen zu heilen, zu stärken und wiederherzustellen“ (:135).

Damit dies gelingt, ist auch der gegenseitige Hirtendienst notwendig. Die Autoren (:156) formulieren es so: „Gemeinschaft muss man in einer Haltung der Liebe aufbauen. Schließlich und letztlich bedeutet Gemeinschaft, dass wir unser Leben an den Dienst an anderen ausliefern – nicht mehr und nicht weniger.“ Die Konkretion biblischer Gemeinschaft, so ist es deutlich geworden, findet sich im Willow Creek Modell in den Kleingruppen, deren authentische Beziehungen einen positiven Einfluss auf die Gesamtgemeinde ausüben und dem grundsätzlichen Bedürfnis des Menschen nach Nähe entgegenkommen. Somit verbindet sich hier sowohl eine ekklesiologische, als auch eine missiologische Komponente.

3.2.2.2 Rick Warren und die Saddleback Gemeinde

Rick Warren ist Pastor der Saddleback Valley Community Church. Seine Vision von Kirche ist eine Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt, so auch der Titel des Buches, in dem er sein Konzept erläutert. Warren (1998:79ff) lokalisiert verschiedene Gemeindetypen, die von bestimmten Aspekten dominiert werden. Er sieht Gemeinden, die von Traditionen, Persönlichkeiten, Geldfragen, Programmen etc. bestimmt werden. Er zählt sieben Typen auf und setzt dem sein eigenes Konzept gegenüber. Dies bezeichnet Warren (:82) als biblisches Paradigma und definiert es als auftragsbestimmte (purpose-driven) Gemeinde:

Dieses Buch wurde geschrieben, um ein neues Paradigma anzubieten: die von ihrem Auftrag bestimmte Gemeinde, als eine biblische und gesunde Alternative zu den traditionellen Wegen, wie sich Gemeinden organisiert und wie sie gearbeitet haben.

Dieser Auftrag der Gemeinde muss für Warren (:98) biblisch, spezifisch, übertragbar und messbar sein. Dies bedeutet konkret, dass der Auftrag biblisch fundiert, einfach und klar, kurz und prägnant, sowie seine Erfüllung nachweisbar sein muss. Warren (:101) definiert den Auftrag anhand von fünf Teilaufträgen, die er als von Christus der Gemeinde mitgegeben sieht. Zunächst steht hier das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten und weiter der Missionsbefehl Jesu (Jünger machen, taufen und lehren). Der Autor (:116) konkretisiert dies noch einmal mit Apg 2, 42 – 47 und benennt Evangelisation, Anbetung, Gemeinschaft, Jüngerschaft und Dienst als wesentliche Aufträge der Gemeinde. Konsequenter Weise stellt Warren (:124) fest: „Es gibt keinen einzelnen Schlüssel zu Gemeindegesundheit und Gemeindewachstum; es gibt viele Schlüssel. Die Gemeinde ist nicht dazu berufen, eine einzige Sache zu tun; sie ist dazu berufen, viele Dinge zu tun.“

Ein wichtiger Faktor um diesen facettenreichen Gemeindeauftrag zu erfüllen, ist für Warren (:200) eine Atmosphäre der Annahme und Liebe. „Wachsende Gemeinden lieben;

liebende Gemeinden wachsen“ (:200). Warren (:291) möchte von einem „*diese Gemeinde*“ zu einem „*unsere Gemeinde*“ kommen, die Mitglieder sollen ein Gefühl der Zugehörigkeit haben, etwas beitragen und nicht bloße Konsumenten sein. Hier setzt der Autor (:293) auf die Freundschaft, um Menschen in die Gemeinde zu integrieren und stellt fest (:293): „[...] dass die Leute nicht so sehr nach einer freundlichen *Gemeinde*, sondern eher nach *Freunden* suchen. Die Menschen verdienen individuelle Aufmerksamkeit.“ Hiermit kommt Warren (:296) einem Bedürfnis nach, welches er in der Gesellschaft ausmacht: „Wo immer Sie hinsehen gibt es Hinweise darauf, dass Menschen nach Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und einem Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Familie hungern.“

Beziehungen und Freundschaften sind wesentlich sowohl in ekklesiologischer, als auch missiologischer Hinsicht. Hier werden Menschen in die Gemeinde eingeladen und in die Gemeinde integriert. Hierzu der Autor (:305):

Man kann nicht genug betonen, wie wichtig es ist, den Mitgliedern dabei zu helfen, Freundschaften innerhalb ihrer Gemeinde aufzubauen. Beziehungen sind der Leim, der eine Gemeinde zusammenhält. Freundschaften sind der Schlüssel, um Menschen in der Gemeinde zu halten.

Um dies zu erreichen, sollen möglichst viele Gelegenheiten um Beziehungen zu bauen geschaffen werden. „Versuchen Sie, in jedes Gemeindetreffen eine beziehungsfördernde Aktivität mit einzubauen“ (:306). An dieser Stelle betont Warren (:306) dann auch den Wert der Kleingruppe: „Kleingruppen, in denen es Gemeinsamkeiten unter den Mitgliedern gibt, können das persönliche Umeinander-Kümmern und die Aufmerksamkeit bieten, die jedes Mitglied verdient.“ Kleingruppen sind am allerbesten geeignet, „um ein Gefühl der Intimität und der engen Gemeinschaft zu schaffen“ (:307). Diese Kleingruppen sind dann auch der Ort des geistlichen Wachstums des Einzelnen. „Christen brauchen Beziehungen um zu wachsen. Wir wachsen nicht isoliert von anderen Menschen; wir entwickeln uns im Kontext der Gemeinschaft“ (:318). Warren (:318) geht noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt:

Die Bibel lehrt, dass Gemeinschaft nicht einfach nur eine Möglichkeit für einen Christen darstellt, deren er sich bedienen kann oder nicht; sie ist verpflichtend. Christen, die nicht in liebevollen Beziehungen mit anderen Gläubigen verbunden sind, widersetzen sich den „füreinander“-Geboten, die uns in Gottes Wort gegeben sind.“

Hier wird also die Verweigerung von Gemeinschaft als ein Verstoß gegen ein biblisches Gebot betrachtet. Dies sieht der Autor (:319) auch als Problem bei den Kontakten zu kirchenfernen Menschen. Mangelnde Beziehungsfähigkeit resultiert aus der mangelhaften Einübung von Beziehung. „Sie können keine Beziehung zu Nichtchristen haben, weil sie noch

nicht einmal eine Beziehung zu Christen haben können“ (:319). Die gemeindliche Gemeinschaft ist dabei immer eine nach außen offene Gemeinschaft. Warren (:134) warnt in diesem Sinne auch davor, dass gerade kleine Gemeinden in ein „Cliquendenken“ geraten können, dass keinen Raum mehr für den Fremden lässt. Echte, biblische Gemeinschaft wird von Warren (2004b:149) anhand von neun Faktoren bestimmt:

Wir werden unsere wahren Gefühle mitteilen (Authentizität), wir werden einander ermutigen (Gegenseitigkeit), wir werden einander unterstützen (Mitgefühl), wir werden einander vergeben (Barmherzigkeit), wir werden die Wahrheit in Liebe sagen (Ehrlichkeit), wir werden unsere Schwächen zugeben (Demut), wir werden unsere Unterschiede annehmen (Freundlichkeit), wir werden nicht übereinander reden (Vertraulichkeit) und wir werden den Gruppentreffen eine Priorität einräumen (Regelmäßigkeit).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass für Rick Warren freundschaftliche Beziehung, und damit Gemeinschaft gerade auch in Kleingruppen, ein wesentlicher Faktor für das gesunde Wachstum und Gedeihen einer Gemeinde ist. Wie schon im Willow Creek Konzept, verbinden sich damit auch hier sowohl eine ekklesiologische, als auch eine missiologische Komponente.

3.2.3 Zusammenfassung

So verschieden die oben vorgestellten Gemeindebauansätze auch sein mögen, so lassen sich doch Grundlinien aufzeigen, die alle vier Ansätze kennzeichnen. Diese können in den Begriffen Gemeinschaft, Beziehungen, Kleingruppen und Freundschaft lokalisiert werden. Jenseits von den unterschiedlichen Voraussetzungen, die volksskirchliche und freikirchliche Kontexte mit sich bringen, und damit jenseits der Detailfragen der jeweils speziellen Arbeit, können hier übergeordnete und damit grundlegende Prinzipien ausgemacht werden. Für Michael Herbst ist Gemeinschaft die „Gemeinschaft von Brüdern“, die in kleinen geistlichen Zellen bzw. Hauskreisen entsteht und wächst. Thomas Popp sieht die Gemeinschaft in Form freundschaftlicher Beziehungen zu Gott und dem Nächsten realisiert, wobei der wesentliche Raum dieser Beziehungen die Kleingruppe ist. Im Willow – Creek Konzept hat die Gemeinschaft Priorität und ist ein Auftrag an die Gemeinde. Diese Gemeinschaft konkretisiert sich in Kleingruppen, in denen authentische Beziehungen gelebt werden. Für Rick Warren wiederum sind Beziehungen und Freundschaften wesentlich für das gesunde Wachstum einer Gemeinde. Wichtig sind ihm eine Atmosphäre der Liebe und Annahme und möglichst viele

Gelegenheiten um Beziehungen zu knüpfen. Warren sieht Kleingruppen als Räume, in denen Beziehungen intensiv gelebt werden können und geistliches Wachstum geschieht.

Es sind die freundschaftlichen Beziehungen, die eine Gemeinschaft bilden, die, im Wesentlichen in Kleingruppen ausgelebt, eine Atmosphäre der liebevollen Annahme schafft, die geistliches Wachstum fördert und so in die Gemeinde hineinwirkt. Auf der anderen Seite wirkt diese Gemeinschaft, gerade durch ihre Atmosphäre auch nach außen als Einladung an kirchenferne Menschen. Den vier vorgestellten Konzepten geht es letztlich sowohl um die ekklesiologische, als auch die missiologische Komponente. Eine Gemeinde, die an diesen beiden Stellen in positiver Weise wirken will, ist eine Gemeinde mit Kleingruppen, funktionierenden freundschaftlichen Beziehungen und einer Gemeinschaft, die eine einladende, liebevolle Atmosphäre der Annahme ausstrahlt.

3.3 Grundprinzipien der Gemeinschaft: ein Handlungsvorschlag

Es stellt sich nun die Frage, wie die bisher erarbeiteten Ergebnisse in eine praktikable Form überführt werden können. Diese Form muss die grundlegenden Prinzipien der Gemeinschaftsbildung mit den praktischen Erfahrungen der Menschen, sowie aus dem Gemeindebau kombinieren. Diese Kombination realisiert sich sinnvoller Weise in einem Raster, welches die erforderlichen Grundprinzipien der Gemeinschaft, der Praxis in einer simplen und überschaubaren Form zugänglich macht. Es muss deutlich werden, welche Aspekte vorhanden sein müssen, um die Bedingungen für die Bildung einer funktionierenden Gemeinschaft zu optimieren. Weiter muss darüber nachgedacht werden, welche konkreten Schritte möglich sind, um diese Kriterien zu realisieren. Zunächst ist es hierbei m.E. erforderlich, das Potential, welches eine gesunde Gemeinschaft für den Einzelnen, die Gemeinde und damit auch für den postmodernen Menschen mit sich bringt, zusammenfassend darzulegen. Hier wird noch einmal deutlich werden, dass die Gemeinschaft nicht eine rein optionale Komponente für die Kirche in postmoderner Zeit ist, sondern ein unerlässliches Konstitutivum ihrer selbst, welches auch über den konkreten Kontext der Postmoderne hinausweist.

3.3.1 Das Potential der Gemeinschaft

Im Laufe der bisherigen Betrachtungen ist deutlich geworden, dass das Individuum sein Potential als Mensch nicht ohne eine funktionierende Gemeinschaft entfalten kann. Die

Kirche ist in ihrem Wesen eine solche funktionierende Gemeinschaft, nämlich die Gemeinschaft der Heiligen. Somit hat die Kirche die Möglichkeit, zur Persönlichkeitsentwicklung beizutragen, indem sie dem Menschen einen Raum, eine Heimat bietet, in der er sich selbst entfalten kann. Damit bietet sie dem Menschen aber nicht nur die Chance, seine Persönlichkeit zu entwickeln, sondern, und dies ist in der Selbstentfaltung impliziert, die Möglichkeit der Heilung von Verletzungen, die sich in einem gestörten Selbst- oder auch Gottesbild äußern. Um diese Möglichkeiten auszuschöpfen, agiert die Kirche allerdings nicht primär als Organisation, sondern als lebendige Gemeinschaft einzelner Menschen. Durch und unter ihren Gliedern können heilsame Beziehungen entstehen, die das Potential des Einzelnen fördern und anziehend auf die Menschen wirken, die auf der Suche nach ihrem Selbst und nach Annahme und Heilung sind. Allerdings ist hier mit Dietrich Bonhoeffer (2004:65) die Warnung auszusprechen, dass die christliche Gemeinschaft kein geistliches Sanatorium ist. „Auch Christen, die mit sich selbst schlechte Erfahrungen gemacht haben, hoffen in der Gemeinschaft anderer Menschen Hilfe zu erfahren. Meist werden sie enttäuscht und machen dann der Gemeinschaft zum Vorwurf, was ihre ureigenste Schuld ist“, schreibt Bonhoeffer (:65) und bringt es dann auf den Punkt: „*Wer nicht allein sein kann, der hüte sich vor der Gemeinschaft*“ (:65), wobei der Umkehrschluss für Bonhoeffer (:66) ebenso gültig ist: „*Wer nicht in der Gemeinschaft steht, der hüte sich vor dem Alleinsein*. Gemeinschaft und Alleinsein sind also nicht zu trennen und bedingen einander. „Nur in der Gemeinschaft lernen wir recht allein sein und nur im Alleinsein lernen wir recht in der Gemeinschaft stehen“ (:66). Hier werden also heilsame Lernfelder offenbar, die den Menschen dazu befähigen, gesunde und heilende Beziehungen einzugehen.

Auf einer gesunden Basis sind heilsame Beziehungen Orte, die eine immer wieder neue Gottesbegegnung ermöglichen und ihr Heilungspotential somit aus einer transzendenten Quelle schöpfen, die ihre Immanenz in den geistbegabten Gliedern der Gemeinschaft der Heiligen realisiert. Lawrence J. Crabb (2001:15) bringt dies auf den Punkt:

Ich stelle mir die Gemeinde als Gruppe von Menschen vor, die sich in kleinen, heilenden Gemeinschaften zusammenfinden, verbunden durch das, was sie einander zu geben haben. Vielleicht treffen sie sich mit anderen solcher Gemeinschaften in größeren Gruppen, um gemeinsam das Leben zu feiern, mehr darüber zu lernen und dann gestärkt hinauszugehen und andere zu diesem Leben einzuladen.

Für Crabb (2001:34) besteht die Gemeinschaft der Heiligen aus Menschen, die Gott ähnlich genug sind, „um uns einen unmittelbaren Eindruck seines Wesens zu vermitteln.“ Damit kommt aber der Beziehung, der echten Begegnung, die Crabb *connecting* nennt und die

schlussendlich eine Ausprägung des oben aufgezeigten biblischen „Erkennens“ ist, eine eminente Bedeutung zu. Crabb (:74) formuliert es so: „*Connecting*, heilende Begegnung, geschieht bei jenem intensiven Kontakt, bei dem das Leben Christi von einem Menschen zum anderen überströmt und im Herzen des anderen Leben weckt.“ Crabb (:34) verdeutlicht, wie wesentlich diese Art der Gemeinschaft ist: „Dann können nur in der tiefen Gemeinschaft die Fragen, die uns am meisten beschäftigen und die sich hinter unseren persönlichen, emotionalen und psychischen Problemen verbergen, wirklich Antwort finden.“

Was eine christliche Gemeinschaft wirklich anziehend macht, ist schlussendlich Gott selbst, der sich in den Heiligen offenbart und greifbar macht. Gott wirkt durch seine Heiligen Zuspruch, Heilung, Auferbauung, aber auch Ermahnung um Menschen zu sich zu ziehen und ihnen ein Leben zu ermöglichen, das sein Potential voll ausschöpfen kann. Die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen, so stellt es Peter Zimmerling (2003:230) heraus, ist ein wesentlicher Faktor im Gemeinschaftsleben. „In der christlichen Gemeinschaft leben, beinhaltet von daher die Pflege der je besonderen, unverwechselbaren Identität“ (:231). Hierzu ist eine Atmosphäre des Angenommenseins und der Freiheit vonnöten, die sich einer funktionierenden Kommunikation bedient. So schreibt Zimmerling (:231): „Ein Zeichen für die Lebendigkeit christlicher Gemeinschaft besteht darin, dass deren Mitglieder ihre Persönlichkeit entfalten und weiterentwickeln. Dabei ist das Gespräch miteinander eine wesentliche Hilfe.“ Allerdings ist dies nur möglich, wenn die Heiligen sich für Gottes Geist öffnen und ihn durch sich wirken lassen. Hier tritt der Begriff der Spiritualität in das Blickfeld. Da es der Geist Gottes ist der wirkt, und Gott durch seine Heiligen wirken möchte, muss er auch die Möglichkeit zu diesem Wirken bekommen. Hierzu ist aber eine persönliche Spiritualität des Einzelnen notwendig, die dem Geistwirken Gottes die nötigen Freiräume öffnet. Dies formuliert Heinrich Christian Rust (o.J.:43) folgendermaßen:

Christliche Spiritualität ereignet sich nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch im zwischenmenschlichen Bereich. Die Liebe zueinander ist geradezu das wesentliche Merkmal christlicher Spiritualität. Da wo Menschen ihre Liebe zu Gott nicht nur in ihren Gebeten und Gottesdiensten Ausdruck verleihen, sondern wo sie in ihrem Alltag, in ihren Familien und Freundeskreisen, in Beruf und Freizeit im Mitmenschen Christus wieder entdecken, bekommt Spiritualität ihr spezifische christliches Gesicht.

Die Spiritualität des Christen orientiert sich an dem biblischen Doppelgebot der Liebe, und nimmt somit den Nächsten mit hinein in eine spirituelle Liebesbeziehung. Damit hat sie aber auch das Potential der Grenzüberschreitung, konkretisiert in der Überwindung isolierender Schranken, die Menschen gerade auch in postmoderner Zeit um sich herum aufgebaut haben.

Diese Gemeinschaftsspiritualität kann die Sehnsucht des Menschen nach transzendenter Erfahrung, schlussendlich nach Gott selbst, stillen und den Raum schaffen, der Einsamkeit überwindet. Hierzu Esther Lieberknecht (2004:12):

In der Gemeinde wäre auch der ideale Rahmen, um einsamen Menschen einen Raum anzubieten, in dem sie anfangen können wieder neue soziale Kontakte zu knüpfen. Die christliche Gemeinde ist neu aufgerufen, den Schrei der Menschen nach Gemeinschaft zu hören und aufzunehmen.

Die Gemeinschaft der Heiligen als ganzheitliche spirituelle Gemeinschaft, ist der Ort der Gotteswirksamkeit in der Welt. Ihr wesentliches Potential wird durch das potentielle Gotteswirken definiert. Sie ermöglicht die Gottesbegegnung im Nächsten und damit ein Heilwerden im gleichzeitigen Zuspruch und Anspruch Gottes. In diesem Sinne schreibt Wiard Popkes (1984:237): „Die Bezeichnungen für Gott als „Vater“ und die Christen als „Brüder und Schwestern“ charakterisieren die Gemeinde als „Familie Gottes“. Sie signalisieren für die Beziehungen Vertrauen, Offenheit, Nähe, Verbundenheit.“ Damit spricht die Gemeinschaft aber immer wieder sowohl die eigenen Glieder, als auch die Fernstehenden an, da ihre Ansprache nichts anderes ist, als der göttliche Zuspruch selbst. So wie Gott selbst in Jesus die Isolation des Menschen überwand, ihn heilte und ganz machte, so wirkt er nun in der und durch die Gemeinschaft der Heiligen „an Christi statt“. In und durch diese Gemeinschaft wird Einsamkeit überwunden, werden Menschen heil und ganz und damit zur gesunden Persönlichkeit und es entsteht eine Heimat für die Heimatlosen.

3.3.2 Die Konstitutiva der Gemeinschaft

Das oben aufgezeigte Potential, dass die Gemeinschaft in sich trägt, kann nur ausgeschöpft werden, wenn die Konstitutiva der Gemeinschaft vorhanden sind. Diese sind die Säulen, auf denen die Gemeinschaft ruht und mit denen ihre Qualität steht und fällt. Im engeren Sinne sind diese Konstitutiva Räume, die Gottes Geist die Möglichkeit zum gemeinschaftsstiftenden Wirken geben. Somit sind diese Grundlagen nicht autodynamisch, sondern Bereiche, die dem Handeln Gottes die bestmöglichen Bedingungen anbieten wollen. Sie sind der begrenzte menschliche Beitrag, die gottgewollte und gottgewirkte Gemeinschaft zu realisieren. Mit dieser Prämisse, soll der bisherige Ertrag dieser Arbeit in einer Definition der Konstitutiva von Gemeinschaft zusammenfließen.

1. Der erste Schritt: Kondeszendenz als Gemeinschaftswille

Als Gott sich dem Menschen nach dem Sündenfall wieder gnädig zuneigte, hat er damit seine Bereitschaft zu einer erneuten und erneuerten Gemeinschaft mit seinem Menschen verdeutlicht. Dieser Gemeinschaftswille Gottes, ist Voraussetzung und Grundlage für die Gemeinschaft des Menschen mit ihm. Es ist ein prinzipielles Zu-neigen, auf Gott bezogen ein Herab-neigen, das Gemeinschaft ermöglicht. So ist es dann auch das Zu-neigen oder Hin-neigen, welches die Gemeinschaft im zwischenmenschlichen Bereich möglich macht. Dietrich Bonhoeffer (2005:190) schreibt in bezug zur Gemeinschaft der Heiligen:

Sie ist ‚vor‘ allem Willen zur Gemeinschaft von Gott gewollt und gleichzeitig ist sie nur wirklich als Wille zur Gemeinschaft: Diese Antinomie löst sich nur darin, daß Gott den menschlichen Willen dem seinen unterwirft. [...] Wille zur Kirche ist notwendig, aber echt nur im Zusammenhang mit. bzw. entsprungen aus dem Glauben an die schon von Gott gesetzte real vorhandene Kirche.

Dieser Wille zur Gemeinschaft realisiert sich in einem prinzipiellen Interesse am Anderen und einer Annahme des Nächsten, als das was er ist und gründet sich im Bewusstsein der von Gott schon eingesetzten Gemeinschaft der Heiligen. Ist die Gemeinschaftsaufnahme aus göttlicher Sicht ein gnädiges *Herablassen*, so ist es für den Menschen ein notwendiges *Heranlassen*. Die Not der Einsamkeit wendet sich zur Freude der Gemeinsamkeit. Der Wille zur Gemeinschaft entsteht aus dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit und der eigenen Bedürftigkeit. Dies ist der erste und wesentliche Schritt auf dem Weg zur Gemeinschaft. Allerdings kommt eine Gemeinschaft nur zustande, wenn dieser erste Schritt des Einzelnen auf eine positive Resonanz stößt.

2. Der zweite Schritt: Kommunikation

Die verbale und nonverbale Kommunikation ist das Medium zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft. Diese Kommunikation ist dann gelungen, wenn eine Botschaft erfolgreich übermittelt, empfangen und auch verstanden wird. Der Wille zur Gemeinschaft, der sich im Zu-neigen äußert, findet seine Fortsetzung in der Kommunikation mit dem Objekt der Zuneigung. Dies ist der zweite Schritt im Gemeinschaftsbildungsprozess. Auf Grund einer prinzipiellen Bereitschaft, ist sie die sukzessive Realisierung eines Nahekommenlassens des zunächst fremden Nächsten. Als Medium der (göttlichen) Liebe, beweist sie ihrem Objekt die Annahme, Offenheit und das Vertrauen, durch das eine Gemeinschaft vertieft wird und wächst. „Partizipation schließt Kommunikation ein, so dass man umeinander Bescheid weiß, gemeinsam beraten und tragen kann“, schreibt Wiard Popkes (1984:237). Als ganzheitlicher Vorgang ist die Kommunikation das Werkzeug Gottes, in dem, analog zur Inkarnation des

Wortes, im Idealfall Sender, Botschaft und Medium verschmelzen. Insofern ist zum Gelingen einer solchen Kommunikation eine persönliche Spiritualität erforderlich, die eine Authentizität gewährleistet, welche eine größtmögliche Nähe zur Einheit von Sender, Botschaft und Medium erzeugt. Dies bedeutet konkret, dass die göttliche Botschaft des Evangeliums als menschlich kommunikativer Vorgang erfahrbar wird.

3. Der dritte Schritt: Kontinuität

Die Kontinuität der Kommunikation gewährleistet eine Nachhaltigkeit und Verbindlichkeit im Prozess des Gemeinschaftswachstums. Sie ist der dritte Schritt auf dem Weg zur Gemeinschaft. Längerfristig angelegte Gemeinschaft, benötigt die Perspektive einer Fortdauer, eines bleibenden Gefühls der Zugehörigkeit. Nur so kann sie, als Verheißung einer Heimat, Menschen dazu bewegen sich auf sie einzulassen. Die Energie, die die Aufrechterhaltung und Vertiefung einer Beziehung fordert, erhält so eine Zielorientierung, die ihr Einbringen rechtfertigt. Gemeinschaft die auf Dauer angelegt ist, erhält ihre nötige Sicherheit und Bestätigung in der nachhaltigen Kommunikation ihrer Glieder untereinander. So ist diese Kontinuität auch der greifbare Ausdruck des göttlichen Bundesschlusses mit dem Menschen, der die Verheißung des ewigen Fortbestandes hat.

4. Der vierte Schritt: Flexibilität

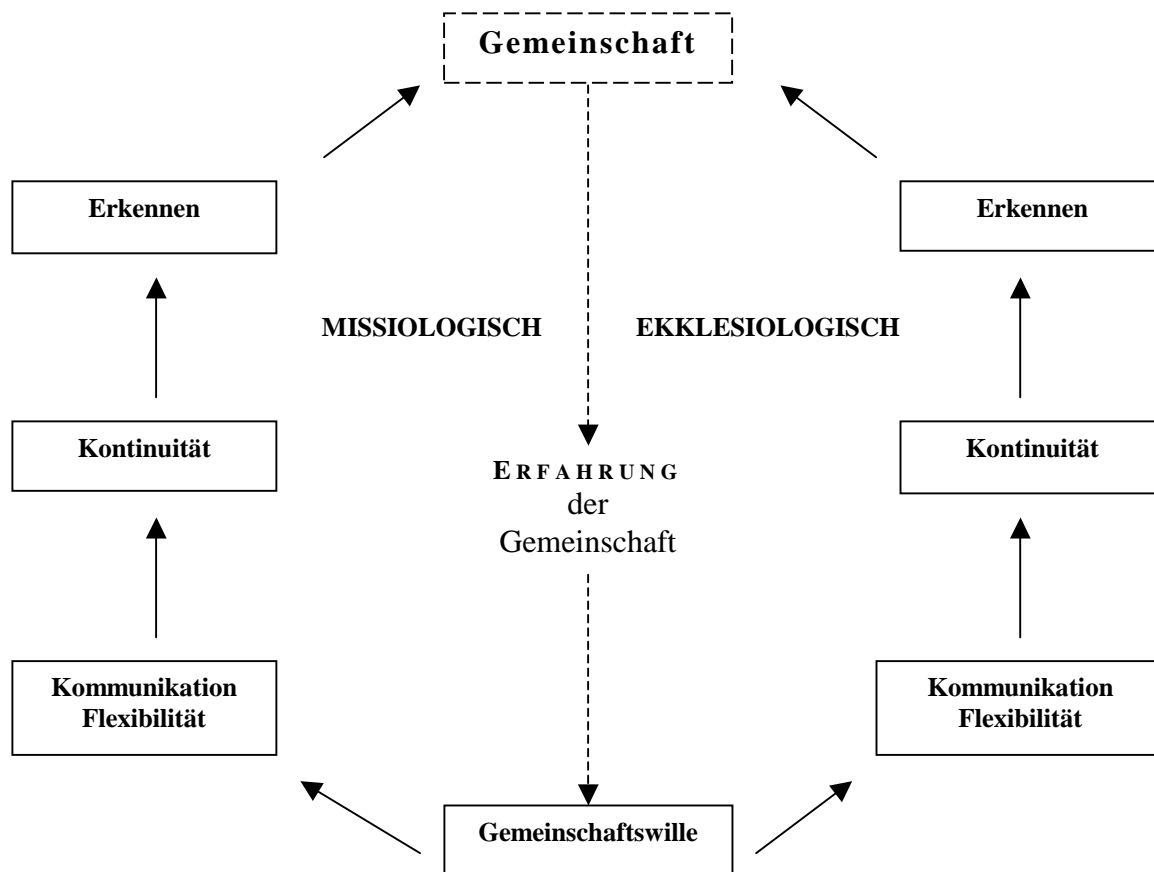
Eine lebendige Flexibilität der Gemeinschaft ist der Garant dafür, dass die notwendige Kontinuität nicht zu einer starren Unbeweglichkeit degeneriert. Die verbindliche Nachhaltigkeit die die Kontinuität bietet, wird durch eine Offenheit und Kompromissfähigkeit, die den Nächsten und auch den Fremden annimmt und akzeptiert, anpassungsfähig und zu einer lebendigen Konstante der Gemeinschaft. Diese Flexibilität kennzeichnet das Leben der Gemeinschaft und darf nicht mit einer Beliebigkeit verwechselt werden. Deshalb muss sich diese Beweglichkeit immer wieder auf das Evangelium, in dem sie wurzelt, zurückbeziehen. In diese Sinne müssen die Grundlagen des Evangeliums, welches die Grenzen aller Kompromissfähigkeit, Toleranz und Offenheit festlegt, von allen Beteiligten akzeptiert werden. Bei allen u.U. strittigen Auslegungsfragen, muss hier doch ein Konsens gefunden werden, der für alle Gemeinschaftsglieder verbindliche Grundwerte festschreibt. Auf diesen Grundwerten kann sich dann das Gemeinschaftsleben in aller flexiblen Lebendigkeit entfalten und eine Annahme, sowie Offenheit können praktiziert werden, die nicht ohne weiteres Gefahr laufen, einem falsch verstandenen Pluralismus anheim zu fallen.

5. Der fünfte Schritt: Erkennen

Das ganzheitliche Geschehen des Erkennens, des „In-sich-aufnehmens“ und Nahekommenlassens, ist der fünfte Schritt im Gemeinschaftsbildungsprozess. Hier hat die Gemeinschaft ihre tiefste Ausprägung und Intensität erreicht. Die Einheit, die sich als Einung im biblischen „ein Herz und eine Seele“ konkretisiert, hat ein Einssein zur Folge, in dem die Gemeinschaft, aus Vielen bestehend, doch einheitlich agiert. Gemeinschaftswille, Kommunikation, Kontinuität und Flexibilität erreichen ihr Ziel, wenn die Gemeinschaftsglieder sich nicht mehr nur kennen, sondern sich verstehen, sich wirklich begegnen, wahrnehmen, vertrauen, schlussendlich lieben und sich hierin eben *erkennen*. Dieses Erkennen wiederum produziert neu den Willen zur Gemeinschaft und setzt somit den Kreislauf der Gemeinschaftsbildung erneut in Gang. Das Erleben und die Erfahrung dieser innigen Nähe motiviert die Glieder, diese Nähe immer wieder, d.h. kontinuierlich, zu suchen und sich so auf die Gemeinschaft einzulassen und zu kommunizieren. Der nötige persönliche Freiraum, der durch eine lebendige Flexibilität gewährleistet wird, die ja eine Vorbedingung zum Erreichen des Erkennens ist, verhindert, dass dieses Einssein zu einer erdrückenden Enge mutiert. Somit leitet das Erreichen des fünften Schrittes zurück zum ersten Schritt und setzt so einen Kreislauf in Bewegung, der sich selbst immer wieder erneuert.

6. Der Kreislauf der Gemeinschaftsbildung

Eine graphische Darstellung der fünf Schritte der Gemeinschaftsbildung verdeutlicht die missiologische und ekklesiologische Kongruenz dieses Prozesses:



In der graphischen Aufbereitung wird die Analogie des Gemeinschaftsbildungsprozesses im säkularen, wie auch im innergemeindlichen Kontext und damit sowohl seine missiologische, als auch seine ekklesiologische Relevanz deutlich. Hier wie dort beginnt der Prozess mit dem Willen zur Gemeinschaft, der in einer Flexibilität mündet, die den Anderen und Fremden zunächst einmal so akzeptiert, wie er ist. Auf dieser Grundlage entsteht eine ganzheitliche Kommunikation, die sich, auf Dauer angelegt, kontinuierlich vertieft. Diese tiefgehende Kommunikation aber hat das Erkennen des Nächsten zum Ziel, das aufnehmende Verstehen des Anderen. Nun entsteht Gemeinschaft im Sinne der *koinonia*, die, indem sie mit ihren guten Früchten erfahren wird, neu den Willen zur Gemeinschaft entfacht. Damit wiederum schließt sich der Kreislauf des Gemeinschaftsbildungsprozesses, er beginnt erneut und erhält

sich, im besten Falle, selbst am Leben. Dieser Prozess bezieht sich auf beiden Ebenen, sowohl der missiologischen, als auch der ekklesiologischen, auf die zwischenmenschliche Gemeinschaft einerseits und die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch andererseits.

Auf der säkularen Ebene zielt der Prozess allerdings zunächst auf eine grundsätzliche Gemeinschaftsaufnahme mit Gott durch eine Hinwendung im Glauben zu Jesus, also einer Glaubensentscheidung. Ist diese grundsätzliche Entscheidung getroffen, zielt der Prozess, jetzt im innergemeindlichen Kontext, auf die *koinonia*, die als christliche Nachfolge im Sinne des biblischen Doppelgebotes definiert werden kann. In einer postmodern beeinflussten Gemeinde ist zwar das Potential dieser Nachfolgegemeinschaft in Form der gemeinsamen Teilhabe am Heiligen Geist vorhanden, ihre Realisierung mag jedoch gerade durch postmoderne Paradigmen eher rudimentär sein, wie auch die Erfahrungen der empirischen Studie nahelegen. Es kann, so Ralph Kunz-Herzog (:147), nicht mehr von einer selbstverständlichen christlichen Gemeinschaft ausgegangen werden. „Und es darf auch nicht davon ausgegangen werden, dass bei „Kirchen-Anhängern“ und –„Kunden“ Konsens darüber herrscht, dass alle Glieder der Gemeinde auch *Beteiligte* der Gottesherrschaft, Glieder des „Leibes Christi“ sind bzw. werden sollen.“ Deshalb ist es m.E. notwendig, diesen Prozess sowohl auf der missiologischen, als auch auf der ekklesiologischen Ebene zu initiieren. In der Folge stellt sich dann die Frage, wie sich diese Initiation denn realisieren lässt, d.h. wie können sowohl Christen als auch Nichtchristen motiviert werden, einen grundsätzlichen Gemeinschaftswillen zu entwickeln und sich daraufhin auf diesen Gemeinschaftsbildungsprozess einzulassen. Der Beantwortung dieser Frage widmet sich der folgende Abschnitt.

3.3.3 Praktische Erwägungen

An dieser Stelle muss also nun die Frage gestellt werden, wie den Konstitutiva der Gemeinschaft in praktikabler Weise optimierte Bedingungen zur Verfügung gestellt werden können, d.h. welche Schritte sind zur Förderung dieser Grundbedingungen möglich? Sinnvollerweise muss hier beim ersten Schritt, dem Gemeinschaftswillen angesetzt werden, mit dem die restlichen Schritte stehen und fallen. Es ist also die Frage: „Wie können Menschen dazu motiviert werden, Gemeinschaft zu suchen, sich auf sie einzulassen und in den Gemeinschaftsbildungsprozess einzutreten?“ Im Weiteren werden dann Möglichkeiten zur Förderung der restlichen Konstitutiva bedacht werden müssen. Dies geschieht nicht in Form eines vorzugebenden Handlungsrahmens im Sinne eines starren Konzeptes. Vielmehr

sollen an dieser Stelle ergänzungsfähige (und –bedürftige) Anregungen dargelegt werden, die als Denkanstöße für die eigene Kreativität zu werten sind und sich an dem jeweiligen Kontext, in dem sie verwirklicht werden sollen orientieren.

1. Der Wille zur Gemeinschaft

Zunächst stellt sich hier die Frage, wie der Wille zur Gemeinschaft bei den Menschen innerhalb der Gemeinde, also den Christen, hervorgerufen werden kann. Hierbei ist es wichtig zu sehen, dass der Wille etwas zu tun, auf der Einsicht einer Notwendigkeit beruht. Der Mensch will das, was ihm als erstrebenswert, gut und not – wendig erscheint. Oft geht dies mit einem subjektiv empfundenen oder objektiv erfahrenen Mangelzustand einher. Hier ist dann auch der wesentliche Punkt, an dem die Motivation zur Gemeinschaft ansetzen muss. Ein Mangelzustand wird jedoch primär erst dann deutlich, wenn ihm der erstrebenswerte Zustand der Vollständigkeit gegenübergestellt und so die Diskrepanz zwischen Realität und ausgeschöpftem Potential sichtbar wird. Dies geschieht zuerst durch die Verkündigung des biblischen Auftrages und ihrer Konstitutiva der Gemeinschaft. Wo Gemeinschaft keine Option mehr ist und ihre guten und heilsamen Möglichkeiten klar werden, wird die Notwendigkeit und das Erstrebenswerte biblischer *koinonia* deutlich. Es muss für die Menschen sichtbar werden, dass ihnen etwas fehlt, was ihr persönliches Leben bereichert und füllt. Weiter ist es nötig, nicht hier stehen zu bleiben, sondern einen gangbaren Weg zum Ziel aufzuzeigen, der sich an den Konstitutiva der Gemeinschaft, am konkreten Kontext und den vorhandenen Voraussetzungen orientiert.

Des Weiteren besteht die Möglichkeit, in den Austausch mit anderen Gemeinschaften zu treten, um aus den Erfahrungen der Anderen zu lernen.⁵⁶ Manches wird als negatives Beispiel, anderes als positives Vorbild zu werten sein. Hier gilt es eventuell vorhandene Berührungängste abzubauen, was zunächst durch persönliche Beziehungen zwischen den Mitgliedern verschiedener Gemeinschaften und deren Leitern geschehen kann. An dieser Stelle kann eine neue Motivation zur Gemeinschaft und, im besten Falle, eine neue Gemeinschaft der Gemeinschaften entstehen.

Schlüsselpersonen können sich als weiterer wichtiger Faktor in der Motivation zur Gemeinschaft erweisen. Dies sind die Menschen, die schon eine prinzipielle Motivation zur

⁵⁶ Rudolf Westerheide (2004:78) verweist hier auf gute Erfahrungen mit Nachbarschaftshaukreisen, die aus Gliedern verschiedener Gemeinden bestehen.

Gemeinschaft mitbringen und als positive Beispiele Kristallisationspunkte zur Motivation der anderen bilden können.

Die oben genannten Punkte kumulieren in der Frage nach einer Vision (Heinrich 2001:21), einem Ziel, welchem die Gemeinde entgegen geht. Dies bestätigt Jean Vanier (1983:14): „Eine Gemeinschaft muß ein Ziel haben.“ Dies gilt es zu formulieren und zu kommunizieren. Hier wird die verkündete Koinonia um eine messbare Komponente erweitert und dem Willen zur Gemeinschaft eine zusätzliche immanente Projektionsfläche verliehen (Westerheide 2004:84).

2. Die Kommunikation

Eine wesentliche Grundlage zur Förderung der Kommunikation sind Räume der Begegnung. Diese kommunikationsfördernden Räume sind Orte, die in ihrer Struktur die Gesprächsaufnahme erleichtern. Dies wird primär in einer überschaubaren Gruppe von Menschen möglich sein. Dies ist allerdings nicht auf Kleingruppen wie etwa Hauskreise beschränkt. Bei gemeinsamen Essen, Freizeiten oder Arbeitseinsätzen entstehen spontane Gespräche, deren Entstehung durch eine entsprechende räumliche Gestaltung u.U. gefördert werden kann (Dünnebeil 1997:72). Wesentlich sind hierbei Zeitplanung und das Wahrnehmen von persönlichen Bedürfnissen. Kommunikation braucht einen angemessenen zeitlichen Rahmen, damit sich Reden, Hören und Schweigen entfalten können. Weiter muss den persönlichen Bedürfnissen und Befindlichkeiten Rechnung getragen werden. Rudolf Westerheide (2004:80) führt hier die Notwendigkeit gegenseitigen Respekts an. Zuspruch und Anspruch stehen da in einer rechten Balance, wo das prinzipielle Interesse am Anderen berechnete Eigeninteressen hinten anstellt. Jena Vanier (1983:24) schreibt: „Eine Atmosphäre der Freude entsteht dort, wo jeder sich frei fühlt, ganz und gar zutiefst er selbst zu sein.“ Dies bedingt auch Umgangsformen wie Höflichkeit, andere ausreden lassen etc., die dazu beitragen, die Kommunikation aufrecht zu erhalten.

3. Die Kontinuität

Kontinuität kann einerseits durch gute Erfahrungen mit der Gemeinschaft, die wieder Mut zur erneuten Gemeinschaft macht, gewährleistet werden. Das Problem ist, dass diese Erfahrungen nicht planbar sind. Es besteht aber die Möglichkeit Räume zu öffnen, die Gelegenheiten zur Erfahrung anbieten. Um Kontinuität in einem sinnvollen Rahmen zu planen, bedarf es eines Minimums an Struktur und Organisation. Dies beschränkt sich allerdings nicht auf einen gemeindlichen Zeitplan für die regelmäßigen Veranstaltungen und Treffen der Kleingruppen.

Hier müssen permanente Begegnungsmöglichkeiten in Form von z.B. gemeinsamen Kaffeetrinken, Essen oder Freizeiten geschaffen werden. Hier rückt Jean Vanier (1983:226) die Festfeier in den Mittelpunkt:

Der Herzschlag der Gemeinschaft wird von zwei Wirklichkeiten bestimmt: der Versöhnung und dem Fest. Im Grunde sind es zwei Seiten *einer* Wirklichkeit, nämlich der Liebe. [...] Das Fest drückt auf spürbare Art die Zielsetzung einer Gemeinschaft aus. Es ist ein wesentliches Element gemeinsamen Lebens. [...] Es ist der menschlichste, aber auch der gottbegnadetste Augenblick im Leben der Gemeinschaft.

Wichtig ist andererseits und darüber hinaus die langfristige Einbindung von Menschen in die Gemeinschaft indem sie, ihren Gaben gemäß, Aufgaben übernehmen. Dies wird umso befriedigender sein, als das ein gemeinsames Ziel formuliert wird, mit dem der Einzelne sich identifizieren kann und zu dessen Erreichung die eigene Aufgabe beiträgt. Zuletzt ist ein gewisses Maß an Kreativität im Miteinander sinnvoll (siehe auch Dünnebeil 1997:112), da Routine und Langeweile einer langfristigen Gemeinschaftserfahrung kontraproduktiv entgegenstehen.

4. Die Flexibilität

Zur notwendigen Flexibilität bedarf es primär flexibler Menschen. Ohne Frage ist es erforderlich, Strukturen zu schaffen, die beweglich genug sind, Orte, Zeitpunkte und Abläufe flexibel zu gestalten. Doch werden unflexible Menschen flexible Strukturen nur schwer akzeptieren. Die Frage die sich hierbei stellt ist, ob es möglich ist, die Flexibilität der Menschen zu erzeugen, zu bewahren und im besten Falle zu erhöhen. Prinzipiell sollte hier ein elitäres Cliquendenken vermieden werden. Hierzu erscheint es zunächst notwendig, die Struktur der jeweils äußeren Form derart zu gestalten, dass eine Rezeptivität für Außenstehende gewährleistet wird. Hier gilt es, Andockpunkte nach außen hin zu schaffen deren Gestalt von den jeweils speziellen Bedingungen der äußeren Gegebenheiten bestimmt wird. So stellt Jean Vanier (1983:99) fest: „Ist eine Gemeinschaft bei guter Gesundheit, dann ist sie auch ein Anziehungspol. [...] Eine echte Gemeinschaft wird nämlich immer offener.“ Es ist weiter erforderlich, einer Uniformität zu wehren (Heinrich 2001:120), die die jeweilige Persönlichkeitsstruktur der Menschen übergeht. Dies gelingt in einer ausgewogenen Balance zwischen einer gemeinsamen Grundlage, einem Konsens, auf dem die notwendigen Kompromisse im Umgang miteinander möglich werden und der Vielgestaltigkeit in der praktischen Ausprägung. So schreibt Rudolf Westerheide (2004:82):

Auch unsere Einheit ist nicht eine Einheit von allem und jedem, sondern die Einheit der Christen, also der zu einem neuen Leben aus Gott wiedergeborenen Menschen. Diese wollen wir bis zur äußersten Grenze ausloten, um nicht hinter dem Maß der Einheit zurückzubleiben, das Jesus vorgegeben hat.

Ähnlich äußert sich Rolf Heinrich (2001:18): „Grundsätzlich für jeden und alles offen kann keine Gemeinschaft sein.“ Es ist also geboten, eine gemeinsame geistliche Grundlage zu formulieren, auf der sich eine maximale persönliche Entfaltungsfreiheit des Einzelnen realisieren lässt.

5. Das Erkennen

Die Motivation sich auf den Anderen einzulassen, ist einerseits die erhoffte Folge der ersten oben aufgezeigten vier Punkte. Andererseits besteht auch hier die Möglichkeit, die Motivation durch geeignete äußere Bedingungen zu begünstigen. Zunächst ist hier ein Raum des Vertrauens zu nennen. Dieser sollte eine Authentizität gewährleisten, die den Menschen in seiner gesamten Persönlichkeit erfasst. Dazu gehört die Vermeidung eines Perfektionismus jedweder Art, der Fehlerhaftigkeit bestraft und den Menschen in seiner kreatürlichen Mangelhaftigkeit nicht ernst nimmt. Vielmehr sollte die kollektive Vergebungsbedürftigkeit aller Gemeinschaftsglieder betont und somit das „einfach da sein können“, das „so sein wie man ist“ des Einzelnen ermöglicht werden (Jean Vanier 1983:23). Darüber hinaus kann die Hervorhebung der geistlichen Gemeinsamkeiten, wie z.B. die gemeinsame Kindschaft und damit die gemeinsame Partizipation an einem Geist, das aufeinander zugehen begünstigen.

Tabellarisch dargestellt ergibt sich damit nun folgende Zusammenfassung:

Konstitutivum	Mögliche fördernde Maßnahmen
A. Der Gemeinschaftswille	<ul style="list-style-type: none"> • Verkündigung der Koinonia • Vernetzung mit anderen Gemeinschaften • Aktivierung von Schlüsselpersonen • Entwicklung einer Vision von Gemeinde
B. Die Kommunikation	<ul style="list-style-type: none"> • Schaffung von Räumen der Begegnung • Zeitinvestment • Wahrnehmung von Bedürfnissen • Umgangsformen
C. Die Kontinuität	<ul style="list-style-type: none"> • Strukturierung der Zeitabläufe • Erkennen und Einsatz von Begabungen • Definition von Zielen • Kreativität im Miteinander
D. Die Flexibilität	<ul style="list-style-type: none"> • offene Strukturierung der Form • Akzeptanz der Persönlichkeitsstruktur • Konsens und Kompromiss • Anknüpfungspunkte nach außen
E. Das Erkennen	<ul style="list-style-type: none"> • Schaffung eines Raumes des Vertrauens • Vermeidung von Perfektionismus • Hervorhebung von Gemeinsamkeiten

4. Zusammenfassung

Die Konstitutiva der Gemeinschaft, wie sie im Laufe dieser Studie erarbeitet wurden, sind wesentliche Eckdaten um biblische Gemeinschaft zu ermöglichen. Ohne ihr Vorhandensein ist biblische Gemeinschaft nur schwer vorstellbar. Dabei gilt immer, dass Gemeinschaft in diesem Sinne nicht menschlicherseits machbar, sondern immer eine Gabe Gottes ist und bleibt. Somit bleiben auch diese Konstitutiva eine Gabe Gottes. Die praktischen Erwägungen, wie sie oben angestellt wurden, wollen die Entstehung von Räumen begünstigen, in denen sich die Gemeinschaftskonstitutiva entfalten und sich insofern die Gabe Gottes ergießen kann.

In diesem Sinne wollen auch diese praktischen Vorschläge nicht den Menschen als Subjekt in den Mittelpunkt stellen, sondern als Objekt der göttlichen Gnade seine Mitarbeiterschaft in der *basilea tou theou*, im Reich Gottes hervorheben. Dabei kann die im biblischen Doppelgebot begründete Liebe zu Gott und dem Nächsten, als Motiv und Motivation, kreative Prozesse in Gang setzen, in denen immer wieder neu praktikable Wege erschlossen werden, um Räume zur Entfaltung der gemeinschaftstragenden Konstitutiva zu eröffnen.

V Ertrag: Chance und Auftrag für die Kirche

Leitfrage: Welche möglichen Konsequenzen hat die postmoderne Isolation für die Kirche?

Zusammenfassend soll in diesem letzten Kapitel ein Fazit aus den Ergebnissen dieser Arbeit gezogen werden. Im Verlauf dieser Untersuchung wurde deutlich, dass die Kirche ein reelles Gegenkonzept zur postmodernen Vereinsamung anbieten kann. Aus dieser Möglichkeit erwächst der Kirche aber auch ein Auftrag, dessen Grundlagen im Missionsbefehl und dem Doppelgebot der Liebe liegen. Hierdurch wird aber deutlich, dass diese Möglichkeit der Gemeinschaft eben nicht nur eine Option ist. Schöpft die Kirche ihr Potential nicht aus, lehnt sie damit auch den göttlichen Auftrag ab. Damit trennt sie sich dann aber auch von ihrer Quelle und ihrem Ursprung. Die Folgen einer solchen Trennung können für die Kirche nur negativ sein. In diesem Sinne hat die Kirche, wenn sie ihr Gemeinschaftsleben fördert und entwickelt, nicht nur das Wohlergehen der kirchenfernen Menschen im Sinn, sondern ganz essentiell ihr eigenes Gedeihen. Im folgenden werden noch einmal abschließend und in aller Kürze einige Aspekte dieses kirchlichen Auftrages verdeutlicht werden.

1. Die Kirche - isolationsüberwindende Gemeinschaft

Die Kirche, in ihrem Wesen eine Gemeinschaft der Heiligen, besitzt darin das prinzipielle Potential Isolation und Einsamkeit zu überwinden. Wiard Popkes (1984:237) schreibt:

Die Bezeichnungen für Gott als „Vater“ und die Christen als „Brüder und Schwestern“ charakterisieren die Gemeinde als „Familie Gottes“. Sie signalisieren für die Beziehungen Vertrauen, Offenheit, Nähe, Verbundenheit. [...] Vielmehr ist sie auf *Partizipation* angelegt. [...] Partizipation schließt Kommunikation ein, so daß man umeinander Bescheid weiß, gemeinsam beraten und tragen kann.

Im Leben der Kirche als Familie, ist Einsamkeit nur dann eine relevante Größe, wenn sie diesem ihrem Wesen nicht entspricht. Das Wesen der Kirche ist isolationsüberwindend, da die Isolation in der Grundstruktur der Kirche nicht vorgesehen ist. Wenn die Kirche ihr Gemeinschaftspotential, so wie es in dieser Untersuchung dargelegt wurde, auslebt, wird der Nährboden für Einsamkeit und Isolation in der Dynamik der Gemeinschaft schrumpfen. Dennoch wird Vereinsamung auch in der Kirche niemals vollständig verschwinden können, da der Prozess der Vergemeinschaftung ein wachstümlicher ist, der mit jeder neu hinzukommenden Person auch wieder neu beginnt. Der immer neu initiierte Kreislauf der

Gemeinschaftsbildung wird aber eben nur stattfinden, wenn die Kirche ihrem Wesen gemäß lebt.

2. Lebendige Gemeinschaft als Angebot für den vereinsamenden Menschen

Jean Vanier (1983:202) stellte schon vor mehr als 20 Jahren fest:

Ich bin betroffen von der Anzahl der Menschen, die allein leben und von ihrer Einsamkeit erdrückt werden. Sie versinken in die Depression oder die Alkoholabhängigkeit. Ganz offensichtlich kann Einsamkeit zerstörend wirken. [...] In den kommenden Jahren muß eine große Anzahl kleinerer Gemeinschaften entstehen, wo all die Verlorenen und Einsamen eine Familie und ein Gefühl der Zugehörigkeit finden.

Diese Feststellung hat nichts von ihrer Aktualität verloren, sondern die Situation hat im Gegenteil an Brisanz zugenommen. Die Kirche kann jedoch der zerstörerischen Kraft der Vereinsamung entgegenwirken, indem sie den Menschen das Angebot von Familie und Gemeinschaft deutlich vermittelt. Als lebendige und offene Gemeinschaft der Heiligen ist sie Gegenkonzept zur Gesellschaft und greifbare Alternative für die Menschen. Als solche wird sie jedoch nur wahrgenommen, wenn sie Anstöße im besten Sinne des Wortes gibt. Wenn die Kirche in ihren Grundlagen und damit eben gerade auch in ihrer Gemeinschaft konsequent ist, wird sie in der Gesellschaft anecken und damit auch wahrgenommen und Denkanstöße liefern. Ihr Angebot wird verlockend, weil es anders ist und wird bemerkt, weil die Kirche sich nicht versteckt, sondern offen und ohne Scham in dem Bewusstsein agiert, dass sie weit mehr anzubieten hat, als die gelegentliche Befriedigung religiöser Bedürfnisse.

3. Herausforderung, Chance und Auftrag für die Kirche der Gegenwart

Diese Untersuchung ist mit dem Ziel angestellt worden, die ekklesiologische Herausforderung und missiologische Chance der Kirche und damit ihren praktisch theologischen Auftrag aufzuzeigen. Es ist deutlich geworden, dass die Kirche der Herausforderung begegnen kann, wenn sie sich auf ihre Grundlagen besinnt und zurück zu ihren Wurzeln findet, wie sie als Essenz in Apg 4, 32 dargelegt werden. Das Potential der Kirche und damit auch ihr Schutz, liegt in ihrer Transzendenz, die sich in der Immanenz auswirkt. Als Ort der Transzendenz inmitten der gesellschaftlich-immanenten Wirklichkeit, wird sie zur Stimme Gottes, der die Menschen zurück in seine Gemeinschaft ruft, die sie, oft unbewusst, suchen und in der Welt nicht finden können. Die Kirche kann ihre missiologische Chance nur ergreifen, wenn sie das

ihr selbst zugrunde liegende Gegenkonzept lebendiger Gemeinschaft der Heiligen authentisch lebt und in die Gesellschaft hineinträgt. Es ist somit ihr Auftrag, theologische Wahrheiten praktisch werden zu lassen. Denn nur die praktisch gelebte Liebe und damit die praktisch gelebte Gemeinschaft hat die Verheißung (Joh 13, 35), dass an ihr die Menschen die Jüngerschaft der Christen und so schlussendlich Gott selbst erkennen werden. Dies ist keine Option, sondern ein Auftrag Gottes, der, analog zum „Missionsbefehl“ (Mat 28, 19. 20), die Kirche in die Welt, in die Gesellschaft und zu den Menschen sendet. Hierin beweist sich dann auch die Wahrheit des Pauluswortes, mit dem diese Arbeit endet:

„Denn das Reich Gottes besteht nicht im Wort, sondern in Kraft.“ 1Korinther 4, 20.

VI Bibliographie

- Affemann, Rudolf 1980. Seelische Verarmung und Lebensersatz, in Naujokat, Gerhard. (Hg.): *Aufbruch zum Leben: Zwischen Vereinsamung und Gemeinschaft*. Kassel: Weißes Kreuz. 7-29.
- Aku, Edmund 2000. *Re-Defining Community: A Discourse on Community and the Pluralism of Today's World with Personalist Underpinnings*. Frankfurt: Peter Lang. (European University Studies, Series XXIII Theology, Vol. 692).
- Arn Win & Arn Charles 1994. *Gemeindeaufbau: Liebe in Aktion*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- Bakke, Raymond & Hart, Jim 1990. *Gott in der City: Die Herausforderung der modernen Stadt und die Antwort des Christentums*. Lörrach: Wolfgang Simson.
- Barth, Karl 1958. *Die Lehre von Gott*. 4. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag. (Die Kirchliche Dogmatik: Zweiter Band – Erster Halbband).
- Bauer, Christian & Hardt, Peter 2002. Vom Unsagbaren sprechen. in Dörfler, Thomas & Gobisch, Claudia (Hg.): *Postmodern Practices. Beiträge zu einer vergehenden Epoche*. Münster-Hamburg-London: Lit 2002. 47-57. (Diskursive Produktionen; Bd. 4). Und Online im Internet: http://postmoderne-theologie.de/de/texte_vom_unsagbaren_sprechen.html
- Bauer, Walter 1920. *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (Die Apostolischen Väter II).
- Bauer, Walter 1971. gnosis. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bauer, Walter 1971b. koinonia. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bauman, Zygmunt 1995. *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bäumler, Christof 1984. *Kommunikative Gemeindepraxis: Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten*. München: Kaiser.
- Becker, Jürgen 1998. *Paulus: Der Apostel der Völker*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. (UTB für Wissenschaft 2014).
- Bellebaum, Alfred 2001. *Soziologische Grundbegriffe: Eine Einführung für soziale Berufe*. 13. aktualisierte Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Berger, Peter L. 1991. *Auf den Spuren der Engel: Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Berger, Peter L. 1992. *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Beyerhaus, Peter 1994. Religion. *ELThG* 3, 1683-1686.

- Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 2005. *Communio Sanctorum: Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. 3. Aufl. Paderborn: Bonifatius.
- Bilezikian, Gilbert 2005. *Gemeinschaft: Gottes Vision für die Gemeinde*. 2. Aufl. Asslar: Gerth Medien.
- Bischoff, Michael 2004. Gedanken zur Theologie in der Postmoderne: Eine Reise mit Michael Bischoff. *kairosmedia*. Online im Internet: <http://www.kairosmedia.com/postmoderne.html> [31. 07. 06].
- Bittner, Wolfgang 1994. Postmoderne. *ELThG* 3, 1588-1589.
- Boeve, Lieven 2005. Unterbrechung der christlichen Tradition: Die Postmoderne ist eine Herausforderung für die Identität des Glaubens. *Programm: Zeitung der Katholischen Akademie in Berlin e. V.* Nr. 1/2, 10-11.
- Bollmann, Stefan (Red.) 1999: *Kursbuch Stadt: Stadtleben und Stadtkultur an der Jahrtausendwende*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Bonhoeffer, Dietrich 2004. *Gemeinsames Leben*. 27. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bonhoeffer, Dietrich 2005. *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. 2. durchgesehene und aktualisierte Aufl. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 1).
- Brandt, Konrad 2002. *Wie viel Gemeinschaft braucht ein Christ?*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft. (edition iwg - mission scripts Band 19).
- Braulik, Georg 2004. Das Volk, das Fest, die Liebe: Alttestamentliche Spiritualität. in Zuhlehn, Paul M. (Hg.). *Spiritualität – Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Brock, Bazon 1999. Urbanität als Postulat. in Bollmann, Stefan (Red.): *Kursbuch Stadt: Stadtleben und Stadtkultur an der Jahrtausendwende*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Bürger, Peter 2000. *Ursprung des postmodernen Denkens*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Chambers, Ed 1998. *Organisieren für Familie und Gemeinde*. Chicago: Industrial Areas Foundation.
- Crabb, Lawrence J. 2001. *Connecting - Das Heilungspotential der Gemeinschaft*. 2. Aufl. Basel: Brunnen.
- Dechmann, Birgit & Ryffel, Christiane 2001. *Soziologie im Alltag: Eine Einführung*. 11. überarb. und neu ausgestattete Aufl. Weinheim: Beltz.
- Delanty, Gerard 2003. *Community*. London: Routledge. (Key Ideas).

- Dethloff, Klaus, Nagl, Ludwig & Wolfram Friedrich (Hg.) 2002. *Religion, Moderne, Postmoderne - Philosophisch-theologische Erkundungen*. 1. Aufl. Berlin: Parerga. (Schriften der österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie Bd. 3).
- Diekmann, Andreas 1995. *Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Donahue, Bill & Robinson Russ 2003. *Gemeinschaft die Leben verändert: Praktische Schritte zu einer Kleingruppen - Gemeinde*. Asslar: Gerth Medien.
- Dörfler, Thomas & Gobisch, Claudia (Hg.) 2002. *Postmodern Practices. Beiträge zu einer vergehenden Epoche*. Münster-Hamburg-London: Lit 2002.
- Drechsel, Joachim 1993. *Gemeinschaft. ELThG*.
- Drucker, Peter F. 1999. Die urbane Gesellschaft. in Hesselbein, Frances (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ.
- Dünnebeil, Wolfgang 1997. *Gemeinde am Puls der Zeit: Beobachtungen, Entwicklungen und die Herausforderung für die Gemeinde*. Neuhausen - Stuttgart: Hänssler.
- Durkheim, Emile 1994. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1125).
- Eickelpasch, Rolf 1999. *Grundwissen Soziologie*. Stuttgart: Klett.
- Engelmann, Peter (Hg.) 1990. *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Universal-Bibliothek Nr. 8668).
- Engelmann, Peter 1990. Postmoderne und Dekonstruktion: Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. in Engelmann, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Esposito, Roberto 2004. *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Berlin: diaphanes.
- Faix, Wilhelm [o.J.]. *In der Sogwirkung von Megatrends*. Online im Internet: <http://www.lza.de/materialhilfen/thema/megatrends.html> [Stand: 08. 12. 2004].
- Feldmann, Klaus 2000. *Soziologie kompakt: Eine Einführung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. (WV studium Bd. 188).
- Fink, Eugen 1987. *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Hrsg. von Franz-A. Schwarz. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Fischer, Peter 1993. Kommunikation. *ELThG* 2, 1141 – 1142.
- Fleischhammel, Detlef 1998. Das Willow-Creek-Konzept. *Bibel und Gemeinde* 3, 186-205.

- Flick, Uwe 2005. Design und Prozess qualitativer Forschung. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Fohrer, Georg (Hg.) 1997. *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 3. durchg. Aufl. Berlin;New York: de Gruyter.
- Föllmer, Oskar 2004. Wie Gemeinschaft Freude macht. *Aufatmen* 1, S.75 - 78.
- Friedrich, Gerhard 1990. Der Brief an die Philipper. in Becker J., Conzelmann H. & Friedrich G. *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. 17. Aufl. 4. Aufl. dieser Bearb. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD Band 8).
- Gabriel, Karl & Reuter Hans – Richard (Hg.) 2004. *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: Schöningh. (UTB 2510).
- Gabriel, Karl & Reuter, Hans-Richard (Hg.) 2004. *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: Schöningh. (UTB 2510).
- Gäcke, V. 1992. Bund. *ELThG*1.
- Geißer, Hans Friedrich 1997. Wie skeptisch ist unsere Zeit?, in Marquardt, Manfred. (Hg.): *Theologie in skeptischer Zeit*. Stuttgart: Edition Anker. (Theologische Studienbeiträge Bd. 8), 16-39.
- George, Carl F. 1994. *Gemeindemodell für die Zukunft: Die Meta-Gemeinde – Wie eine Gemeinde wächst und doch familiär bleibt*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Aquila Verlag.
- Goldsmith, Marshall 1999. Globale Kommunikation und die freie Wahl der Gemeinschaft. in Hesselbein, Frances (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ.
- Goppelt, Leonhard 1991. *Theologie des Neuen Testaments*. hg. von Jürgen Roloff. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 850).
- Grethlein, Christian 2001. Praktische Theologie als theologische Theorie kirchlicher Praxis. in Lämmlein, Georg & Scholpp, Stefan (Hg) 2001. *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen und Basel: Francke.
- Griesbeck, Josef 2001. *Gemeinschaft leben*. Freiburg: Herder.
- Gros, Jürgen & Glaub, Manuela 1999. *Faktenlexikon Deutschland*. München: Heyne.
- Guderian, Hans 1993. Gemeindeaufbau. *ELThG* 2, 709-715.
- Hainz, Josef 1982. *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*. Regensburg: Pustet. (Biblische Untersuchungen Bd. 16).

- Hainz, Josef 1992. koinonia. *EWNT*².
- Hamm, Peter M. 1988. Strategies and structures for tomorrow's mission. in Kasdorf, Hans & Müller, Klaus W.(Hg.): *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission. (Evangelische Missionslehre: Vorträge und Aufsätze Bd. 2), 362-376.
- Hasenhüttl, Gotthold 2001. *Glaube ohne Mythos*. Mainz. Matthias-Grünwald-Verlag.
- Hauptmann, Stefan 2005. Das "C-TOC" zur Gliederung von Audiodaten. Ein Beispiel für die qualitative Analyse am Rohmaterial. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*. Online im Internet: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-05/05-1-33-d.htm> [31. 07. 06].
- Heinrich, Rolf 2001. *Christliche Gemeinschaft leben: Formen-Perspektiven-Grenzen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hempelmann, Heinzpeter 2003. *Gott in der Erlebnisgesellschaft: Postmoderne als Theologische Herausforderung*. 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Herbst, Michael 1996. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. 4. Aufl. Stuttgart: Calwer.
- Herbst, Michael 2006. Menschen nach Hause lieben: Wie wir trotz nach-kirchlicher Zeit wachsende Gemeinden werden können. *Aufatmen* Nr. 1/2006, 78-83.
- Hertzberg, Peter 1980. Selbstverwirklichung: Wege und Irrwege, in Naujokat 1980, 71-75.
- Hess, Uta 2000. *Die Ich-Gesellschaft: Vom Umgang mit Egozentrikern*. München: DTV.
- Hesselbein, Frances (Hg.) 1999. *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ.
- Hille, Rolf 1994. Säkularismus/Säkularisierung/Säkularisation. *ELThG* 3, 1741-1745.
- Höhn, Hans-Joachim 2004. Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? in Zulehner, Paul M. (Hg.): *Spiritualität – Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Hondrich, Karl Otto 2004. *Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höpflinger, Francois o.J. *Forschungsmethoden und Umfragemethodik: Studienunterlagen zu methodischen Fragen sozialwissenschaftlicher Forschung – F. Stichprobenauswahl und Samplingverfahren*. Online im Internet: <http://www.mypage.bluewin.ch/hoepf/fhtop/fhmethod1.html> [07. 09. 2006]
- Hsieh, Hsiu-Fang & Shannon, Sarah E. 2005. Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research* Vol. 15 – No. 9, 1277-1288.
- Hudgins, Clyde and Richards, Michael G. 2000. *Individual, Family and Community: An Interdisciplinary Approach To the Study of Contemporary Life*. San Antonio College. Online im Internet: <http://www.accd.edu/sac/interdis/2370/text.htm> [31. 07. 06].

- Johannessohn, Rudolf 1958. Gemeinschaft und Individuum: Im Christentum. *RGG*³ 2, 1357-1363.
- Kähler, Ernst 1958. Gemeinschaft der Heiligen. *RGG*³ 2, 1348-1349.
- Kasdorf, Hans & Müller, Klaus W. (Hg.) 1988. *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission. (Evangelische Missionslehre: Vorträge und Aufsätze Bd. 2).
- Kimball, Dan 2005. *Emerging Church: Die postmoderne Kirche – Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen*. Asslar: Gerth Medien.
- Kittel, Gisela 1993. *Der Name über alle Namen/I*. 2. durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Biblisch-theologische Schwerpunkte Band 2).
- Klenk, Dominik 2004. Die Seele geht zu Fuß - Christliche Gemeinschaft als Chance einer gelebten Gegenkultur. *Aufatmen* 2, 54 - 58.
- Knoblauch, Hubert 1999. *Religionssoziologie*. Berlin: de Gruyter. (Sammlung Göschen 2294).
- Knoblauch, Hubert 1999: *Religionssoziologie*. Berlin; New York: de Gruyter. (Sammlung Göschen; 2294).
- Korte, Hermann & Schäfers, Bernhard (Hg.) 2002. *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. 6. erweiterte und aktualisierte Aufl. Opladen: Leske & Budrich. (UTB 8063).
- Kowal, Sabine und O'Connell, Daniel C. 2005. Zur Transkription von Gesprächen. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Kraemer, H. 1958. Anknüpfung. *RGG*³ 1, 392 – 394.
- Krech, Volkhard 1999. *Religionssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Krimmer, H. 1996. Gemeinde. *GBL* 1. Taschenbuchaufl. 2, 665-668.
- Krohmer, Anke 1998. *Lieber gemeinsam als einsam - Die Kunst Kontakte zu knüpfen*. Stuttgart: Kreuz.
- Kuen, Alfred 1986. *Gemeinde nach Gottes Bauplan*. 3. Aufl. Wuppertal: Evangelische Gesellschaft.
- Kuhnke, Ulrich 1992. *Koinonia: Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*. Düsseldorf: Patmos.
- Kümmel, Werner Georg 1971. *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus-Paulus-Johannes*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kunz-Herzog, Ralph 1997. *Theorie des Gemeindeaufbaus: Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*. Zürich: Theologischer Verlag.

- Lämmermann, Godwin 1981. *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München: Kaiser.
- Lämmlin, Georg & Scholpp, Stefan (Hg) 2001. *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen und Basel: Francke.
- Lamnek, Siegfried 2005. *Qualitative Sozialforschung*. 4. vollständ. überarb. Aufl. Weinheim; Basel: Beltz.
- LaSor, Hubbard & Bush 1990: *Das Alte Testament: Entstehung – Geschichte – Botschaft*. Hg. Helmuth Egelkraut 2. durchg. Aufl. Giessen, Basel: Brunnen.
- Lauth, Gerhard W. und Viebahn, Peter 1987. *Soziale Isolierung: Ursachen und Interventionsmöglichkeiten*. München-Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Lieberknecht, Esther 2004. Einsamkeit überwinden. *De Ignis Magazin* 27, 9-12.
- Lüders, Christian 2005. Herausforderungen qualitativer Forschung. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Luther, Martin 1996. *Der grosse Katechismus – Die schmalkaldischen Artikel*. herausg. Von Wolfgang Metzger. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler. (Calwer Luther-Ausgabe Bd. 1).
- Lyotard, Jean-Francois 1982. Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? in Engelmann, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Lyotard, Jean-Francois 1984. Randbemerkungen zu den Erzählungen. in Engelmann, Peter 1990.
- Marquardt, Manfred (Hg.) 1997. *Theologie in skeptischer Zeit*. Stuttgart: Edition Anker.
- Matt, Eduard 2005. Darstellung qualitativer Forschung. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Mayring, Philipp 1996. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 3. überarb. Aufl. München: Psychologie Verlags Union.
- Mayring, Philipp 2001. Kombination und Integration qualitativer und quantitativer Analyse. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research*. Online im Internet: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-01/1-01mayring-d.htm> [31. 07. 06].
- Mayring, Philipp 2003. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 8. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Mbikusita-Lewanika, Inonge 1999. Soziale Gemeinschaften in der dritten und vierten Welt. in Hesselbein, Frances (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ.

- McQuilkin, Robertson 2003. *Biblische Ethik: Eine Einführung in biblisch begründetes Denken und Handeln*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft.
- Meinhardt, Rolf 1987. Ausländer (Migranten). in Lauth, Gerhard W. und Viebahn, Peter: *Soziale Isolierung: Ursachen und Interventionsmöglichkeiten*. München-Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Merkens, Hans 2005. Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Mette, Norbert & Steinkamp, Hermann 1983. *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Metzger Wolfgang (Hg.) 1996. *Calwer Luther-Ausgabe*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Meuffels, Otmar 2001. *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*. Würzburg: Echter.
- Meves, Christa 1980. Gemeinschaft stiften in einer anonymen Welt, in Naujokat 1980, 53-64.
- Meyer-Blanck, Michael 2001. Zweisprachige Hermeneutik christlicher Praxis: Hilfe zum Reden über Religion – Hilfe zum religiösen Reden. in Lämmlein, Georg & Scholpp, Stefan (Hg) 2001. *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen und Basel: Francke.
- Mikl-Horke, Gertraude 1989. *Soziologie: Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*. München; Wien: Oldenbourg.
- Möller, Christian 2004. *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen und Basel: Francke.
- Morse, Suzanne W. 1999. Die fünf Grundpfeiler erfolgreicher sozialer Gemeinschaften. in Hesselbein, Frances (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ.
- Mruck, Katja unter Mitarbeit von Günter Mey 2000. Qualitative Sozialforschung in Deutschland. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*. Online im Internet: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-00/1-00mruckmey-d.htm> [31. 07. 06].
- Nagl-Docekal, Herta 2002. Ist die Moderne zu Ende? Geschichtsphilosophische Überlegungen. in Dethloff, Klaus, Nagl, Ludwig & Wolfram, Friedrich (Hg.) 2002. *Religion, Moderne, Postmoderne: Philosophisch-theologische Erkundungen*. 1. Aufl. Berlin: Parerga. (Schriften der österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie Bd. 3).
- Naujokat, Gerhard (Hg.) 1980. *Aufbruch zum Leben: Zwischen Vereinsamung und Gemeinschaft*. Kassel: Weißes Kreuz.
- Nestvogel, Wolfgang 2004. *Evangelisation in der Postmoderne - Wie Wahrheit den Pluralismus angreift*. Bielefeld: CLV.

- Nicol, Martin 2000: *Grundwissen Praktische Theologie – Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Peters, George W. 1994. *Gemeindewachstum: Ein theologischer Grundriß*. 2. Aufl. Edition VLM im Verlag der St.-Johannis-Druckerei.
- Pförtner, Stephan H. 1991. *Fundamentalismus: Die Flucht ins Radikale*. Freiburg: Herder.
- Piennisch, Markus 1995. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*. Neuhausen - Stuttgart: Hänssler. (Studium Integrale).
- Pilz, Brigitte 2001. *Megastädte*. 1. Aufl. Göttingen: Lamuv.
- Podolsky, Harald 2001. *Gesellschaftsstrukturen und sozialer Wandel in der Informationsgesellschaft*. 1. Aufl. Leipzig: Ernst Klett Schulbuchverlag. (Sozialwissenschaften für die Sekundarstufe II).
- Polak, Regina & Zulehner, Paul M. 2004. Theologisch verantwortete Respiritualisierung: Zur spirituellen Erneuerung der christlichen Kirchen. in Zulehner, Paul M. (Hg.): *Spiritualität – Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Popkes, Wiard 1984. *Gemeinde - Raum des Vertrauens: Neutestamentliche Beobachtungen und freikirchliche Perspektiven*. Wuppertal und Kassel: Oncken.
- Popp, Thomas 2004. *Hier finde ich Freunde - Ein Gemeinde-Modell nach dem Johannes-Evangelium*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.
- Rahner, Karl 1984. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. 2. Aufl. der Sonderausg. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ratner, Carl 2002. Subjectivity and Objectivity in Qualitative Methodology. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*. Online im Internet: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-02/3-02ratner-e.htm> [31. 07. 06].
- Reich, Werner & Wieblitz, Albert 2001. *Wenn alle gemeinsam Gottesdienst feiern: Gottesdienst der Generationen*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Reimer, Ingrid (Hg.) 1979. *Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft*. 1. Aufl. Stuttgart: Quell Verlag.
- Rheingold, Howard 1999. Virtuelle Gemeinschaften. in Hesselbein, Frances (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. München: Econ.
- Riesner, Rainer 1977. *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*. Gießen und Basel: Brunnen. (Theologie und Dienst Heft 11).
- Riesner, Rainer 1978. *Apostolischer Gemeindebau*. Gießen: Brunnen.
- Robinson, Darrell W. 1985. *Total Church Life*. Nashville: Broadman.

- Roloff, Jürgen 1988. *Die Apostelgeschichte*. 2. Aufl. dieser neuen Fassung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD Bd. 5).
- Roloff, Jürgen 1992. Ekklesia. *EWNT*² 1, 998-1011.
- Rössler, Dietrich 1986. *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin; New York: de Gruyter.
- Runia, Klaas 1993. Gemeinde/Kirche. *ELThG*2.
- Rust, Heinrich Christian [o.J.]. Spiritualität und Gemeindewachstum. *Aufatmen* Sonderausgabe zum Willow-Creek-Kongress Stuttgart, 40-43.
- Schaeffer, Francis A. 1973. *Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Schaeffer, Francis A. 1998. *Die große Anpassung - Der Zeitgeist und die Evangelikalen*, 2. Aufl. Asslar: Schulte & Gerth.
- Schäfers, Bernhard (Hg.) 2003. *Grundbegriffe der Soziologie*. 8. überarb. Aufl. Opladen: Leske & Budrich. (UTB 1416).
- Schäfers, Bernhard 2002. Die soziale Gruppe. in Korte, Hermann & Schäfers, Bernhard 2002.
- Schäfers, Bernhard 2003a. Gemeinschaft. in Schäfers, Bernhard (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. 8. überarb. Aufl. Opladen: Leske & Budrich. (UTB 1416).
- Schäfers, Bernhard 2003b. Gesellschaft. in Schäfers, Bernhard 2003.
- Schäfers, Bernhard 2003c. Moderne. in Schäfers, Bernhard 2003.
- Scharnowski, Reinhold 2001a. Postmoderne und Christentum Teil 1: Der kulturelle Umbruch. *focusuisse report* 3. Online im Internet: http://www.focusuisse.ch/themen/postmoderne_body.html [31. 07. 06].
- Scharnowski, Reinhold 2001b. Postmoderne und Christentum Teil 2: Barrieren und Brücken für das Evangelium. *focusuisse report* 4. Online im Internet: http://www.focusuisse.ch/themen/postmoderne_body.html [31. 07. 06].
- Scharnowski, Reinhold 2001c. Postmoderne und Christentum, Teil 3: Evangelisation und Gemeinde für postmoderne Menschen. *focusuisse report* 5. Online im Internet: http://www.focusuisse.ch/themen/postmoderne_body.html [31. 07. 06].
- Scherr, Albert 2002. Sozialisation, Person, Individuum. in Korte, Hermann & Schäfers, Bernhard (Hg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. 6. erweiterte und aktualisierte Aufl. Opladen: Leske & Budrich. (UTB 8063).
- Scherr, Albert 2003a. Individuum/Person. in Schäfers, Bernhard 2003.
- Scherr, Albert 2003b. Kommunikation. in Schäfers, Bernhard 2003
- Schlatter, Adolf 1922. *Die Theologie der Apostel*. 2. Aufl. Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung.
- Schlatter, Adolf 1986. *Die christliche Ethik*. 5. Aufl. Stuttgart: Calwer.

- Schmidt, Christiane 2005. Analyse von Leitfadeninterviews. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmidt, Henry J. 1988. Global Urbanization: The New Frontier In World Mission, in Kasdorf & Müller 1988, 456-473.
- Schmidt, Werner H. 1993. *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. (Erträge der Forschung Band 281).
- Schmidt, Werner H. und Delling, Gerhard 1971: *Wörterbuch zur Bibel*. Hamburg: Furche – Verlag.
- Schmithals, W. 1992. ginosko. *EWNT*¹.
- Schnell, Rainer, Hill, Paul B. & Esser, Elke 1999. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 6. völlig überarb. und erweiterte Aufl. München; Wien: Oldenbourg.
- Schwarz, Christian A. 1996. *Die natürliche Gemeindeentwicklung: Nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat*. Emmelsbüll: C&P.
- Schwarz, Christian A. 2004. *Die 3 Farben der Liebe*. Emmelsbüll: C&P.
- Schwöbel, Christoph 1997. Religiöser Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt. in Marquardt, Manfred 1997, 40-66.
- Seiß, Rudolf 1980. Jugendkrise und Selbstverwirklichung: Identitätsfindung in unserer Zeit, in Naujokat 1980, 77-94.
- Sölle, Dorothee 2002. Mystik und Widerstand. in Dethloff, Klaus, Nagl, Ludwig & Wolfram, Friedrich (Hg.): *Religion, Moderne, Postmoderne: Philosophisch-theologische Erkundungen*. 1. Aufl. Berlin: Parerga. (Schriften der österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie Bd. 3).
- Spieker, Markus 2003. Groß ist schön. *idea Spektrum* Nr. 50, 24-25.
- Stache, W. 1958. Erkennen, *RGG*³ 2, 556-559.
- Stendahl, K. 1958. Kirche: II. Im Urchristentum. *RGG*³ 3, 1297-1303.
- Stiegler, Stefan 1993. Gemeinde/Kirche. *ELThG*.
- Stockmayer, Johannes 2003. *Gemeinschaft - Zwischen Traum und Wirklichkeit*. Lüdenscheid: Exodus.
- Stott, John 2000. *Die Botschaft der Apostelgeschichte: Ein exegetisch-homiletischer Kommentar*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Strauss, A.L. 1991. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung – Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- Strübing, Jörg 2004. Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung.

Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. (Qualitative Sozialforschung Band 15).

Stuhlmacher, Peter 1992. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Tillich, Paul 1958. *Das neue Sein*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Troeltsch, Ernst 2004. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. in Gabriel, Karl & Reuter, Hans-Richard (Hg.) 2004. *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: Schöningh. (UTB 2510).

Van der Ven, Johannes A. 1994. *Entwurf einer empirischen Theologie*. zweite Aufl. Kampen: Kok. (Serie theologie en empirie; 10).

Vanier, Jean 1983. *Gemeinschaft: Ort der Versöhnung und des Festes*. Salzburg: Otto Müller.

Von Rad, Gerhard 1992. *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Bd. 1. 10. Aufl., München: Kaiser. (Kaiser Taschenbücher 2).

Warren, Rick 2004. *Kirche mit Vision: Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt*. 2. Taschenbuchausg. Asslar: Gerth Medien.

Warren, Rick 2004b. *Leben mit Vision: Wozu um alles in der Welt lebe ich?* 2. Aufl. der Sonderausgabe. Asslar: Gerth Medien.

Westerheide, Rudolf 2004. *Wie wir als Christen glaubwürdig werden*. o.O. Brockhaus.

Wikenhauser, Alfred 1956. *Die Christusmystik des Apostels Paulus*. 2. umgearb. und erw. Aufl. Freiburg: Herder.

Wilckens, Ulrich 1998. *Das Evangelium nach Johannes*. 17. Aufl. Erstauf. dieser neuen Bearb. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD Band 4).

Witt, Harald 2001. Forschungsstrategien bei quantitativer und qualitativer Sozialforschung. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research*. Online im Internet: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-01/1-01witt-d.htm> [31. 07. 06].

Zander, Dieter und Celek, Tim 1997. *Wen(n) Kirche nicht mehr zieht: Die MTV-Generation - was sie fühlen, was sie glauben*. Wiesbaden: Projektion J.

Zapf, Wolfgang 2002. Entwicklung und Sozialstruktur moderner Gesellschaften. in Korte, Hermann & Schäfers, Bernhard 2002.

Zerfuß, Rolf & Greinacher, Norbert 1976. *Einführung in die Praktische Theologie*. München: Kaiser.

Zimmerling, Peter 2003. *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zulehner, Paul M. (Hg.) 2004. *Spiritualität – Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.

VII Anhänge

Der Fragebogen

Fragebogen - Gesprächsleitfaden

- Leitfrage: Welche Erfahrungen machen Menschen mit der Verwirklichung von Gemeinschaft?
 - Anwesende:
 - Gemeinde:
 - Datum:
 - Ort:
 - Gesprächsbeginn:
 - Gesprächsende:
 - Aufzeichnungsmethode:
- 1. Leben als Christ – was bedeutet das für Sie?
- 2. Was verbinden Sie mit der Vorstellung von Kirche/Gemeinde?
- 3. Bitte beschreiben Sie kurz Ihre Kirche/Gemeinde.
- 4. Was bedeutet für Sie Gemeinschaft?
- 5. Wie erleben Sie kirchliche Gemeinschaft?
- 6. Sehen Sie Unterschiede zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Gemeinschaft?
- 7. Was wünschen Sie sich/erwarten Sie von Gemeinschaft?
- 8. Welchen Stellenwert haben für Sie Beziehungen?
- 9. Bei welchen Gelegenheiten erleben Sie am intensivsten Gemeinschaft?
- 10. Wie würden Sie das Gemeinschaftserleben in Ihrer Gemeinde beschreiben?
- 11. Sind Ihrer Meinung nach Veränderungen nötig?
- 12. Wie oft ist Gemeinschaft Ihrer Meinung nach wünschenswert?
- 13. Welchen Stellenwert würden Sie den verschiedenen Gemeindeveranstaltungen in bezug auf Gemeinschaft geben?
- 14. Was motiviert Ihrer Einschätzung nach die Menschen Gemeinschaft zu suchen?
- 15. Was bedeutet für Sie Einsamkeit?
- 16. Leben in der Großstadt – was verbinden Sie damit?
- 17. Anonymität und Vereinsamung – ein Thema in unserer Gesellschaft?
- 18. Wie kann Ihrer Meinung nach kirchliche Gemeinschaft in der Großstadt attraktiv gelebt werden?